# Argucias de la historia

## Siglo XIX, cultura y "América Latina"

Mauricio Tenorio Trillo

Inicios en las Ciencias Sociales
Paidós

Acceso Abierto

# Argucias de la historia

INICIOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES / 3

COLECCIÓN DIRIGIDA POR FERNANDO ESCALANTE GONZALBO

1. Beatriz Martínez de Murguía, *Mediación y resolución de conflictos. Una guía introductoria*
2. Fernando Escalante Gonzalbo, *Una idea de las ciencias sociales*
3. Mauricio Tenorio Trillo, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y «América Latina»*

Mauricio Tenorio Trillo

# Argucias de la historia

## Siglo XIX, cultura y «América Latina»

PAIDÓS
México • Buenos Aires • Barcelona

Cubierta: Ferran Cartes y Montse Plass

*1ª edición, 1999*

D.R. © 1999 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós Mexicana, S.A.
Rubén Darío 118, colonia Moderna, 03510, México, D.F.
Teléfonos 5579 5922, 5579 5113 / Fax 5590 4361
D.R. © Editorial Paidós, SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
D.R. © Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Mariano Cubí 92, 08021, Barcelona

CREATIVE COMMONS

ISBN: 968-853-421-8

Impreso en México-Printed in Mexico

# Inicios en las Ciencias Sociales

*Es difícil saber con exactitud cuánto importa la diferencia entre leer una traducción y leer un texto original. Desde luego que importa, y seguramente mucho. Sólo parece insignificante cuando se trata de enterarse muy aproximadamente de algo, de obtener información: saber cuáles son los postres y cuáles las sopas en un menú, leer un manual de instrucciones de uso, cosas así. En lo demás, en cuanto hace falta una comprensión un poco más seria, la diferencia es considerable. Por eso llama la atención que estemos acostumbrados a estudiar cualquier materia a base de traducciones, como si fuera algo obvio, suponiendo que lo importante, si es científico, es perfectamente traducible: que lo que se pierde en el tránsito de un idioma a otro es accidental, de escaso interés. En general no es así, pero sobre todo no lo es para las ciencias sociales; en su caso, en la medida en que el significado es inseparable de los hechos que se estudian, el idioma es fundamental y de hecho es parte de la explicación. En los matices, las ambigüedades y las inexactitudes que conforman el poso histórico de un idioma se construye efectivamente el mundo al que dirigen sus preguntas las ciencias sociales. Cuando el pueblo de Fuenteovejuna pide justicia está hablando de algo que no cabe en el libro de John Rawls. Y la diferencia, que puede pare-*

*cer innecesariamente minuciosa, es parte de lo que un antropólogo o un sociólogo tiene que explicar.*

*La colección Inicios surgió de esa idea, de pensar que sería importante contar con libros de introducción a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales escritos originalmente en castellano. Textos breves, serios, asequibles, escritos teniendo en mente a los lectores de los países de habla hispana. Y eso no en ánimo chovinista ni provinciano, ni pensando que pueda prescindirse de las traducciones en absoluto; sólo que el matiz —si es sólo un matiz— que introduce el idioma importa sobre todo para empezar a pensar en un tema, para ingresar a una disciplina.*

*También otras características de la colección ameritan un comentario. Se ha pedido a los autores que ahorren en lo posible tecnicismos, notas a pie de página y referencias para especialistas. Se quieren textos introductorios que en efecto ofrezcan un campo abierto a la curiosidad, a la inteligencia; textos breves, por eso, que encierren un punto de vista original: ni un catecismo ni un tratado sistemático, sino un ensayo dirigido a quienes no son profesionales en una disciplina, ya sea que comiencen a estudiarla o que sólo tengan la intención de curiosear. Libros aptos para curiosos: sólo para empezar.*

*A Lucía y Apen,*
*paz perdida*

# Índice

De entrada ..... 13
1. El XIX, un río ..... 15
Río de tiempos y revoluciones ..... 20
Río de historias y palabras ..... 77
Río que desemboca, torrente de la nostalgia ..... 137

2. «Oh, qué será, qué será...» Historia, cultura y «América Latina» ..... 151
La cultura de una historia ..... 164
Nueva historia cultural ..... 189
Historial de la cultura con historia ..... 205
No todo va ..... 214
Fin ..... 230

3. De libros ..... 233
Recomendaciones generales ..... 233
Libros a granel ..... 250

# De entrada

Presento al lector una dilatada reflexión sobre «historia», «cultura» y «América Latina», asuntos básicos que inquietan a cualquiera que se detenga un poco en las cosas más sabidas de nuestra concepción del paso del tiempo. Acaso se trate de una cavilación muy personal, que ha de proceder, sin yo notarlo, de la mezcolanza explosiva de lecturas profesionales con nostalgias y querencias inconfesables. Pero mis argumentos también están hechos con rigor y disciplina, al menos eso creo; puede ser que quien lea atine a anotar lecturas posibles y caminos de reflexión e investigación. No es más lo que busca este libro. En verdad, de este prolongado ensayo sólo espero que el lector experimente el gozo conceptual que yo obtuve al componerlo. Por supuesto, escribo para historiadores, pero me agradaría procurarme la atención de los oyentes de dentro y de fuera de las universidades. Es mucho pedir, mas desearlo no empobrece.

Una aclaración para la lectura: evito en lo posible las notas a pie de página, pero en el capítulo final discuto la bibliografía y doy mis recomendaciones. Cuando no se mencionan en el texto mismo, entre corchetes aparecen los nombres de los autores que cito o parafraseo. Asimismo, todas las citas en otras lenguas han sido traducidas por mí, ex-

cepto cuando, en el capítulo bibliográfico final, señalo la existencia de traducciones.

Como siempre, agradezco y agradezco. Esta vez a Helena Bomeny, Jorge Bracamontes, Fernando Escalante Gonzalbo, Enrique Fierro e Ida Vitale por su confianza e inestimable agudeza y finura en la charla y el análisis; a Kevin Kenny, James Sidbury, Jorge Laguna, Judy Coffin, Nelly Sigaut, Aurora Gómez, Albert Garcia y Ernest Caneda por sus comentarios y camaradería mientras pensaba todo esto. En Barcelona, gracias a Josep Fontana, amable y generoso, y al Institut Jaume Vicens Vives de la Universitat Pompeu Fabra, por su hospitalidad. Gracias también al Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C. (en la ciudad de México), y, por su entrañable apoyo, a su director, Carlos Elizondo, y a mis colegas Jean Meyer, Jesús Velasco, Jorge Chabal y José Prieto; gracias al departamento de Historia de la Universidad de Texas (en Austin), que me ha acogido humana, intelectual e institucionalmente. También gracias a los estudiantes de distintas universidades, que tuvieron a bien aguantarme en los cursos en que juntos ideamos estas cosas.

# 1 El XIX, un río

*Our experience of the present, the judgments, so often negative, that we make of our place in history, play continually against what I want to call the «myth of the nineteenth century» or the imagined garden of liberal culture.*
GEORGE STEINER *[In Bluebeard's Castle]*

*¿Pueden cien años estar presentes al mismo tiempo?*
SAN AGUSTÍN *[Confesiones]*

*En cada viaje existe por lo menos un fragmento de sur, horas tranquilas, abandono, fluir de olas. Sin preocuparse por los huérfanos de sus orillas, el Danubio corre hacia el mar, hacia la gran persuasión.*
CLAUDIO MAGRIS *[Danubio]*

*¡Ai, niña nai, pasáime no río que le levan as augas os lirios!*
Letrilla gallega, transcrita por Tirso de Molina

En París, el 1° de agosto de 1914, Alfonso Reyes escribió a Pedro Henríquez Ureña: «Estamos en vísperas de la toma de Bizancio [...]. El hábito porfiriano de la paz me había hecho concebir el mundo como una fábula india: mantenido por torres y elefantes.» Lo que había aparentado ser el escenario natural de la humanidad se revelaba como un paréntesis vivido impropiamente a perpetuidad. Una era había concluido. La historia del siglo XIX se hacía posible. El mismo Reyes, invitado en 1919 por José Ortega y Gasset, inició la publicación de su versión del siglo XIX en *El Sol* de Madrid; interpretación similar a las muchas que se escribirían a lo largo del siglo XX y que, por supuesto, finaliza con lo que comenzó en 1914. Unánimemente, pues, diose por iniciado el siglo XX, el del mundo hecho «una porquería», reza un tango; así también se decretó la mistificación del XIX, la prenda que dimos a cambio del «siglo XX cambalache».

El siglo XIX es un axioma indispensable del pensar contemporáneo. Es una idea fundadora, fija, inapelable y, no obstante, lo suficientemente dócil para consentir ser lo mismo el paraíso perdido que el «siglo estúpido». Es un concepto hincado en nuestro actual ser post-esto o post-lo-otro, y en nuestra inocente convicción de estar en y ser «Europa», Estados Unidos o la América, aún llamada, inusitada y «siglodiecinuevescamente», «Latina». Concebimos nuestras hipermodernas geografías, economías, culturas y moralidades gracias a la capacidad de post-ser. Tamaña posibilidad nos la ha otorgado, con largueza, la idea misma de una, *la* época prólogo por excelencia, el siglo XIX. Época que es, de entre nuestras arbitrariedades cronológicas, la más aparentemente unánime y diáfana.

El XIX es un paréntesis de tiempo y significado, y por ello es, a elegir, *el* siglo de las revoluciones, el de los imperios, el del obrero, el de la obrera, el de las naciones y el nacionalismo, el de la ciencia, el largo siglo XIX, o el corto siglo XIX, o, también, el siglo de *l'ennui*, el de lo que el mismo Reyes llamó «traumatismo de heroicidad», «sentimiento de vacío y tristeza». Mas, qué duda cabe, es una era —la romántica, la victoriana, la «decimonónica», la liberal—. Es un siglo: el XIX, cuya entrada es custodiada por —creía François-René de Chateaubriand— el «ogro de Córcega» (Napoleón) y a cuya salida reina la nostalgia, la sensación de final, de cambio total e incertidumbre.

«El hombre como fuerza —decía Henry Adams, quien, como Reyes, se sentía a caballo en dos eras— debe ser medido por el movimiento a partir de un punto fijo.» El siglo XIX es, a pesar de toda la descreencia y agudeza crítica del presente, el punto más fijo de nuestro cavilar sobre el pasado, especialmente para los «nuevomundistas», cuya mera existencia dotó de gravamen al XIX occidental. De hecho, la mera idea (¿necesidad?) de una conciencia histórica es hija del siglo de G.W.F. Hegel, Alexis de Tocqueville, Jules Michelet, Thomas Carlyle, Theodor Mommsen, Wilhelm Dilthey, Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt, Karl Marx, Max Weber o de Alexandre Herculano, Antero de Quental, Giner de los Ríos y Rafael Altamira, que es el mismo de Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Bartolomé Mitre, José Victorino Lastarria, Benjamín Vicuña Mackenna, Capistrano de Abreu, Joaquim Nabuco, Silvio Romero, Ruy Barbosa, Justo Sierra, José Enrique Rodó, los Bancroft, William Prescott, Frederick Jackson Turner y Henry Adams. Ésta es la única conciencia histórica que une

el universo de todo lo pasado con nuestro presente y con lo que creemos nuestro futuro. Este hilo único es nuestra más conocida lección, nuestra mayor moraleja y fuente de identidad.

No sé si se pueda vivir sin conciencia histórica colectiva. Pero entre que sí y que no, ¿será posible al menos anclar nuestra conciencia histórica de ser o post-ser más allá o más acá de nuestro gran mito, el siglo XIX, no obstante que la simple idea de una conciencia histórica objetiva es mandato decimonónico? ¿Podríamos hacer del siglo XIX un punto menos anclado, menos evidente? ¿Podríamos, por lo pronto, hacerlo un conjunto, variado y discontinuo, de posibilidades? Acaso es posible *ensayar* este ejercicio de desamparo historiográfico. Un experimento, por cierto, nada novedoso. No se trata, decía Charles Péguy a principios del siglo XX, de ver «cómo será juzgado el siglo XIX por el siglo XX», sino de «qué har[ía] el XX con un desfile de pasados indefinidamente aumentados». Creo que es posible reexaminar, viajera y panorámicamente, estas ideas fijas, al menos en lo que concierne a América, entendida de manera abierta e irrespetuosa (ya verá el lector por qué).

El símil que propongo para examinar la idea del siglo XIX es un río. Porque, como río, la historia tendría cauce; a él volveríamos, de él vendrían los extravíos y del futuro conoceríamos con certeza que abreva de aquel fluir terminante. Pero no es río y lo sabemos. Es, ciertamente, flujo, pero irrestricto y no contenido por nada. No es caos, pero tampoco es un cosmos claramente discernible; por ello es historia (todo lo pasado). Mas es humana y por ello también es historia (lo que escribimos del pasado); es lógica, nuestra y frágil. En fin, que el XIX, más que un siglo, es, de tan nuestro

y de tan infalible, el rastro más meridiano que dejamos de que para nosotros un río es lo que debería ser la historia.

Admito que mi propuesta es demasiado metafísica para ser un efectivo convite historiográfico. Examino el XIX a través de recorridos variados sobre el mismo río esencial; después de los trayectos quisiera haber podido mostrar el río espejismo. No obstante, espero que al final quede del río la ilusión, la posibilidad de imaginarlo aunque sea en abreviatura, aunque no vaya a ningún lado, aunque cueste no superar su espectro y duela admitir la imposibilidad de conocerlo «realmente». Aspiro, sobre todo, a que mis recorridos conviden a hacer lecturas nuevas o combinaciones extrañas, aunque mis propias fuentes no aparezcan, como es costumbre, a pie de página. Así y todo, se dirá que lo mío es metafísica inútil. No tan simple: en historia, sentenciaba Carlos Vaz Ferreira respecto de la filosofía, «hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala». Aquí mi apuesta. Por supuesto, ahogarse en ríos metafísicos ha de valer lo mismo que sucumbir en un vaso de agua. Por ello, en lo que sigue camino con extrema cautela entre las grandes generalizaciones, las dudas, las provocaciones, los hechos. A pesar de los riesgos que corro con plena conciencia, y de los errores que cometa por descuido, confío en que no se me tome a mal el simple intento.

## *Río de tiempos y revoluciones*

*If there is any period one would desire to be born in, is it not the age of Revolution; when the old and the new stand side by side and admit of being compared; when the energies of all men are searched by fear and by hope; when the historic glories of the old can be compensated by the rich possibilities of the new era?*

RALPH WALDO EMERSON

[«The American Scholar»].

*Born in the mid-strife of a century red,*
*We sang the advent of a century white: —*
*We sang the living, —knee-deep in the dead.*

GEORGE BARLOW

[«The Twentieth Century», *ca.* 1902]

*Os piores inimigos deixaram a atitude agressiva e, ao abrir-se a sessão do Congresso, em 1899, apresentam-se os dois partidos a apoiá-lo [...]. Chamavam-se estes o partido da concentração [...]. Continuarão as coisas no mesmo pé pelo ano que começa? A concentração dos dois partidos lembra a fábula do homen grielho que tinha duas amantes: a velha arrancava-lhe os cabelos pretos, a moça arrancava-lhe as cãs.*

J. CAPISTRANO DE ABREU

[«O Brasil no século XIX», 1900]

*Nosotros hemos vivido el poema de Schopenhauer, con música de Wagner —y Nietzsche* claqueur, *primero, luego reventador— y envidiamos a nuestros abuelos que vivieron el poema de Leibniz con música —algo tardía— de Mozart. No hemos de lamentar demasiado. También nuestro siglo alcanzará el prestigio de lo pasado, el que hoy tiene para nosotros el siglo de las pelucas, las casacas y las cornucopias... Pero, ¿no estamos en el siglo XX?*

ANTONIO MACHADO [Notas publicadas como *Los complementos*, texto escrito en octubre de 1917]

*Este século acabou por deitar todos os nomes no mesmo cesto, misturá-los, tirá-los sem ordem e cosê-los sem escolha. É um século fatigado. As forças que despendeu, desde princípio, em aplaudir e odiar, foram enormes. Junta a isso as revoluções, as anexações, as disoluções e as invenções de toda casta, políticas e filosóficas, artísticas e literárias, até as acrobáticas e farmacêuticas, e compreenderás que é um século esfalfado.*

JOAQUIM M. MACHADO DE ASSIS [*A Semana*, 28 de febrero de 1897]

*Le* passé *plus ou moins fantastique, ou plus ou moins organisé après coup, agit sur le futur avec une puissance comparable à celle du présent même [...]. Le caractère réel de l'histoire est de*

*prendre part à l'histoire même. L'idée du passé ne prend un sens et ne constitue une valeur que pour l'homme qui se trouve en soi-même une passion de l'avenir. L'avenir, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé [...]. Quand un homme ou une assemblée, saisis de circonstances pressantes ou embarrassantes, se trouvent contraints d'agir, leur délibération considère bien moins l'état même des choses* en tant qu'il ne s'est jamais présenté jusque-là, *qu'elle ne consulte ses souvenirs imaginaires. Obéissant à une sorte de loi de moindre action, répugnant à créer, à répondre par l'invention à l'originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l'automatisme; elle sollicite les précédents et se li-vre à l'esprit historique qui l'induit à* se souvenir d'abord, *même quand il s'agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L'histoire alimente l'histoire.*

PAUL VALÉRY

*[Regards sur le monde actuel et autres essais]*

La periodización historiográfica es artilugio caprichoso. Incluso antes de que fueran posibles las parábolas evolucionistas y biológicas, la historia ya tenía ritmo, perfil lineal, circular o cíclico. Por ejemplo, el libro de Daniel —enseña Krzysztof Pomian— fue al mismo tiempo profecía y periodización: las cuatro monarquías del imperio. San Agustín dividía la historia en seis épocas. Por su parte, la mitología náhuatl dividía el tiempo histórico en ciclos que recomenzaban cada quinto sol. Voltaire distinguió entre eras de retroceso y eras de progreso dentro de una historia absoluta

(todo lo humano), pero no universal (exclusivamente la civilización, no la barbarie). Los tiempos modernos son paridos, precisamente, por la autoconciencia de ser primicia. Es el XIX el siglo que dota a la historia tanto de la posibilidad de progreso universal como de sentido, de noción clara de futuro.

El tiempo entra entonces en el embudo del progreso, del todo tiene que ver con todo. «Nuestra época, la época de la burguesía —asentaba en 1848 el *Manifiesto comunista*— se caracteriza por el hecho de haber simplificado [los] antagonismos de clase» en dos grupos: burguesía y proletariado. Era el universo al unísono, en camino irremediable a ser reverberación de una misma imagen: «La burguesía arrastra a la civilización a todas las naciones, incluidas las más bárbaras [...]. En una palabra, la burguesía se crea un mundo hecho a su imagen y semejanza.» Viéndolo bien, para esta conciencia decimonónica los bárbaros eran los que ignoraban precisamente la necesidad de una conciencia histórica y lo irremediable de la homogeneización, los que vivían encerrados en el tris insuperable de la raza o la religión. Los bárbaros, decía a finales del XIX el influyente historiador suizo Jacob Burckhardt, son quienes «no rompen jamás su envoltura cultural como algo dado y concreto [...]; su barbarie es su ausencia de historia, y viceversa». Por ello, la posibilidad de distinguir civilización de barbarie, historia de etnología, hace del XIX, en palabras de Burckhardt, un siglo especialmente «capacitado para valorar las grandezas de todos los tiempos y de todas las tendencias». La aceleración y la homogeneización del tiempo histórico, así como las comunicaciones más generalizadas y eficientes, crearon la impresión de «receptibilidad universal»: «tenemos

puntos de vista para enfocarlo todo y procuramos comprender hasta las cosas más extrañas y más terribles» [Burckhardt]. Poco asombra que, en 1898, la *Encyclopædia Britannica* anunciara así su nueva edición: «La maravillosa historia del siglo XIX dicha por los hombres que hicieron su grandeza [...], los mismos hombres que pelearon contra la ignorancia, y que trajeron la Ilustración a su generación, cuentan cómo fue esparcida la luz» [Chadwick]. En efecto, éste es el XIX que logró una organización global, no divina, del transcurrir histórico.

El siglo XIX compendió una potente voluntad periodizadora que fue puesta a trabajar sobre toda la historia de la humanidad —innumerables son las historias universales, las historias de las civilizaciones que se escribieron entonces—. Esa misma voluntad congeló el XIX; lo convirtió eternamente en un siglo-época, en un estado de cosas que explica los demás estados y a sí mismo. El siglo de revoluciones, de aceleramientos, de rompimientos tecnológicos y políticos, de luchas diáfanas y tajantes entre las causas «reales» y los «verdaderos» contendientes de la historia. A la vuelta del siglo, el XIX apareció como un horno donde se terminó de cocinar todo lo que en la historia era real e importante.

Nada de especial hay en el siglo XIX, por cierto, frente a otras «eras» o periodos —el Siglo de las Luces, la Edad Media, el siglo XX—. Mas, al menos en el caso de las Américas, el XIX es una arbitrariedad cronométrica que ordena al resto de la historia. A no ser por el XIX, por la voluntad historiográfica que implicó y por la sustancia empírica, moral y filosófica con que llenamos este siglo, América no tendría historia. En primer lugar, porque la historia de las Améri-

cas no es otra cosa que el conjunto de historias nacionales. Todas estas historias son empírica e intelectualmente hijas del siglo XIX. Por tanto, cada historia está ordenada desde este punto estacionario, al que van a dar los cauces de muchas historias, y del cual se derivan todas las historias, las identidades o las diferencias. En la Argentina del XIX, Bartolomé Mitre pudo derivar de la Vizcaya y la Andalucía del siglo XVIII la fortaleza de la historia argentina; de aquel «varonil y trabajador» espíritu, decía, nació la historia argentina, y no de «Extremadura y Galicia», como en Perú, «cuyo más grande caudillo —decía Mitre— no sabía ni escribir su nombre». De igual forma, todavía en 1994 un innovador manual de historia de Estados Unidos tomaba el siglo XIX como centro inconsciente de una historia de varios siglos: «Esta nación, cuya historia escrita comenzó con la convergencia de indígenas, europeos y africanos, siempre ha sido una nación de pueblos diversos.» Más importante que la diversidad es la impresión de que siempre ha sido nación.

De hecho, la propia Edad Media ganó otra cara a partir del XIX. En Europa, el anticuarianismo decimonónico dio cuerpo a los museos y las colecciones privadas, pero también a las historiografías de la Europa de las naciones, que impuso un orden nacional sobre el caos y la extrañeza del Medioevo. La Edad Media fue igualmente transformada por la otra cara del siglo XIX, el anti-XIX, el antimodernismo, tan decimonónico como el ferrocarril [Lee Paterson y Norman F. Cantor]. John Ruskin en Inglaterra o Henry Adams en Estados Unidos vieron en la Edad Media un escape a la deshumanización y el aceleramiento del tiempo en el siglo XIX. La Edad Media en las Américas se vio afectada por

todo lo que significó el XIX. Por un lado, la idea misma de una América «Latina» fue empírica e ideológicamente respaldada por el carácter medieval de España y Portugal. Los primeros medievalistas estadounidenses estudiaron las instituciones españolas (por ejemplo, Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 1906–1907), para decir lo que antes William Prescott o George Ticknor habían documentado: una visión estereotipada y americanizada, hecha por y para Estados Unidos, del pasado medieval español. Además, el Medioevo fue domesticado para el pasado de Estados Unidos, país sin edad media; se lo convirtió en la época cuna de la nación americana. La semilla de la democracia estadounidense, sostuvo el historiador estadounidense Herbert Baxter Adams, había sido sembrada en la Selva Negra teutónica y de ahí fue llevada por la Inglaterra anglosajona a América —«teoría del germen teutónico» llamaron a esta edad media casera de Estados Unidos—. La Edad Media, pues, esa era ajena por excelencia, fue hecha siglo XIX. En verdad, para la historia de las Américas todos los siglos han sido, de alguna manera, el XIX, para adelante y para atrás.

En segundo lugar, el XIX es la medida cronológica de las Américas, porque este siglo establece el mapa, hasta hoy definitivo, de la región. El XIX delineó no solamente las movedizas fronteras nacionales, sino también la división en mundos de historias autocontenidas: la América *Latina* y *America*, dos mundos distintos por ser «convergencias» desiguales de varios mundos. El siglo XIX delineó la versión moderna, la que aún reconocemos y nos reconoce, de las ideas de raza y cultura, e hizo una geografía de ellas, un mundo de mundos.

En un sentido más que literal tenemos historia en las Américas, porque tenemos siglo XIX. Y contamos con una idea fija del siglo XIX porque las naciones y las regiones (raciales o culturales) son espacios hechos de tiempo congelado. El XIX es el supremo punto fijo de las Américas, y por ello es también un soberano y vital «antes»; un antes capaz de sintetizar todos los demás «antes», y al cual se puede recurrir cotidianamente sin necesidad de nombrarlo. Porque el XIX no es una peculiar condensación de tiempo y espacio; es una escala de lo que vemos y sabemos. Nuestros mundos, aún hoy, nos resultan razonables sólo a escala «siglo XIX».

Con todo su peso fundacional, sin embargo, el XIX es un siglo desigualmente conocido en América. François Xavier Guerra, refiriéndose a él en la América «Latina», afirmaba que nuestra «periodización indispensable [del XIX] resta en grandes partes por hacer». Casi siempre el XIX «latinoamericano» es visto como un inmenso periodo de transición —término con el cual los historiadores solemos designar lo que no entendemos—. Por ejemplo, las historiografías peruana y mexicana poco a poco descubren el XIX como verdadero objeto de estudio y aún no ven seriamente cuestionadas las líneas convencionales que marcan el principio, el fin, el *tempo* y la lógica de ese siglo. Por su parte, la historiografía argentina, no sin problemas, tiene puesto el mayor acento en el siglo XIX, mejor dicho, en aquella parte del XIX que permite armar toda la historia, en palabras de Tulio Halperín, como «visión desencantada de la historia nacional». Esto es, la historia del XIX en Argentina no es el simple estudio de un pasado, sino la incansable revisión de un fu-

turo prometido que fue tangible en el pasado, pero que se disipó.

En Perú, decía en 1991 Nelson Manrique, antes de la década de 1970 sólo Jorge Basadre había vuelto la vista con seriedad al XIX, porque aunque la historia fuera nacional, es decir, decimonónica, era difícil encontrar la nación en el XIX. Las divisiones regionales, las diferencias étnicas (la sierra y la costa), hacían difícil un siglo XIX nacional, pero no evitaban la escritura de la historia total de la nación usando como pivote el XIX. Intelectuales como González Prada, en la década de 1920, encimaron sobre la tablilla cronológica del XIX una explicación que hacía digerible al XIX peruano como una diversidad en un orden histórico: la sierra feudal, la costa capitalista y la dependencia general de Perú frente al extranjero. El XIX peruano, pues, adquiría contenido más allá de ser mito fundacional o simple capítulo de las historias de los liberales decimonónicos que lo contaron y lo vivieron. No fue, afirma Manrique, sino hasta mediados de la década de 1970 cuando el XIX floreció como tema historiográfico, especialmente a raíz de la obsesión contemporánea por la «identidad peruana». Lo cierto es que el XIX peruano ha ganado importancia historiográfica sin perder su magnitud mítica. Lo mismo puede decirse del XIX mexicano, que, a pesar de los esfuerzos contemporáneos de Daniel Cosío Villegas, y más allá de ciertas marcas típicas del siglo (independencia, reforma, revolución), no ha sido, sino hasta muy recientemente, un tema serio de investigación.

El regionalismo parece reinar tanto en la historia colonial como en la historia «nacional» del siglo XIX «latinoamericano». La mayoría de las veces, la región, como ha expli-

cado Eric Van Young, ha sido un sustituto práctico de la nación. En cada país se han estudiado unas regiones más que otras, y de las regiones cultural e históricamente definidas como centros se destila historia nacional. El mismo mecanismo entra en funcionamiento para toda la llamada «América Latina». Un país, casi siempre México, al menos hasta hace muy poco, es considerado emblemático de toda la latinidad, y de ahí se generaliza a la historia del conjunto de América «Latina» o a las historias específicas de cada país. Por ejemplo téngase a la famosa noción de «hacienda»: concepto puesto al día en la historiografía contemporánea, que no inventado, por François Chevalier —a partir de los estudios de la sociedad feudal de Marc Bloch— con base en el examen de grandes latifundios del norte de México a finales de la Colonia. De ahí se utilizó el concepto en la historia de todo México, y, de hecho, de toda «Latinoamérica».

Por su parte, la historia de Estados Unidos es primordialmente siglos XIX y XX. Una historia cristalina (como que emana del manantial de lo moderno sin mancha). Un capítulo para colonización y colonia, cinco o seis para el XIX con algo más que la sucesión puntual de presidentes, con marcas indelebles en su camino (revolución, expansión, guerra civil, reconstrucción, progresivismo, guerra mundial y depresión). Finalmente, dos o tres capítulos para el siglo XX, los cuales son sucesión de presidentes y de tres grandes temas: Segunda Guerra, Guerra Fría y todo el peso moral y político de los años sesenta. La nación se funde en el imperio, y el XIX adquiere la franqueza de un decreto, el éxito. Otro imperio, España, inicia su XIX con el hambre en Castilla, la derrota de Trafalgar (1805) y con Napoleón en la

península. Lo continúa con la épica de la guerrilla popular en la «Guerra de Independencia», la reconstrucción momentánea del absolutismo seguida de la «década ominosa», de guerras carlistas, reinado de Isabel (1833–1866) y los ires y venires de épocas liberales, hasta los pronunciamientos y la primera, corta, república (1873–1874). Como ocaso vale 1898: la debacle. El español es un siglo XIX donde lo mejor o ya ha pasado o está siempre por llegar; un siglo aparentemente caótico al margen del cauce de Europa y, sin embargo, arrastrado por las aguas de un siglo como nunca antes europeo. A finales del decenio de 1940, el historiador catalán Jaume Vicens Vives consideraba que a pesar de toda su especificidad, y de lo poco que se lo conocía, el XIX español era un eco de la gran crisis europea. Al revisar a mediados de los años cincuenta su propio análisis del XIX, Vicens Vives daba cuenta del rápido crecimiento de la historiografía sobre el XIX, pero señalaba que no existía aún una nueva imagen de ese siglo, pues de la historia «política» del XIX español, creía él, no saldría nada nuevo.

Para Perú o México, pues, los mejores trabajos sobre la historia nacional (esto es, historia decimonónica por *default)* son sobre la Colonia o el siglo XX; para Argentina y Estados Unidos, la historia, como la nación, es ante todo siglos XIX y XX. Para España, el XIX es el siglo que más valdría olvidar y, no obstante, el que justifica la nación o los nacionalismos de la península; es el periodo de ensayo y error entre arbitrariedad, democracia y caos, que lo mismo se ha utilizado, analíticamente al menos, para justificar la necesidad de mano dura, que la urgencia de fomentar valores democráticos. Es un estado de excepción, un desagradable «mientras tanto» que no había desaparecido de las voces públicas

sino hasta hace muy poco. En 1923, ante los levantamientos de septiembre de José Antonio Primo de Rivera, Miguel de Unamuno se lamentaba al comprobar que España aún no superaba su historia, el siglo XIX:

> ¡Quién me había de decir que, al acercarme a los sesenta, sentiría el peso de aquella cancerosa tradición [...]!, [...] me duele España en el cogollo del corazón. ¡Y aún hay que aguantar que hablen de misticismo! ¡Y de nuevo concepto de libertad! ¡Mejor, cierva!

Todavía en 1985, confesó Felipe González al renunciar en 1997 a la presidencia del Partido Socialista Obrero Español, las fuerzas democráticas temían otro pronunciamiento militar. Hace muy poco que se esfumó en España el fantasma del siglo XIX.

Con todo, las disparidades historiográficas no afligen la línea esencial del siglo XIX. Cuanto más panorámica es la perspectiva, las muchas líneas, los muchos siglos XIX, aparecen como una cláusula parentética única, con principio, fin y partes. No son los mismos hechos ni calendarios. Es la misma idea. Después de todo, para la historiografía lo importante no es el tiempo y sus singularidades, sino el punto de vista [Croce]. El XIX es una imagen general a la que se amoldan las imágenes historiográficas específicas. Cada historia específica es a la vez una confirmación, un eco, una elaboración è incluso una negación de la imagen general. Por esta razón, el XIX es eso, imagen general que ilumina, contiene o hace notar la ausencia de imágenes específicas.

Como haré patente en las siguientes páginas, civilización, progreso, libertad y su marca y *tempo*, la revolución, nos dejan el cauce del siglo XX bien trazado. El principio, aunque variante, parece un manifiesto, al menos para Occidente. Se trata de la triada matrona de lo moderno: Revolución Norteamericana, Revolución Francesa, Napoleón. El final, no obstante las variaciones, es más tajante que el principio: 1910 o 1914 o 1929, en alguno de estos puntos se acabó el siglo, en Europa y en América. «¡Qué episodio tan extraordinario —decía J.M. Keynes en 1919— ha sido, en el progreso económico del hombre, la edad que acabó en agosto de 1914!» Brevemente, éste es el recorrido básico:

1776 — 1789 — 1808 — 1910 — 1914 — 1917 — 1929

Bien fijos los extremos, el cauce del río se llena de múltiples estaciones, curiosamente, muy coincidentes entre países y regiones. Si de Europa se trata, a ojo de águila por supuesto (que de cerca un río es océano), la línea tiene quiebres claros. Con matices aquí y allá, y abusando del peso emocional que las fechas ganan con su uso y abuso, podemos resumir la línea así:

1776 — 1789 — 1808 — 1815 — 1848 — 1870 — 1910 — 1914 — 1917 — 1929

Éste es el mapa clásico y vital del siglo XIX. A él volvemos invariablemente, no importa de qué siglo XIX se esté hablando. Primero: revolución (cultural, política y militar), la que va de la Ilustración de finales del XVIII a Napoleón, el detonante esencial del siglo XIX europeo. Con la derrota de Napoleón (1814) se inicia la reconstrucción monárquica, la cual es al mismo tiempo una reacción y una revolución (tiempo acelerado de cambio), así como el reencauzamiento de la corriente de la historia. Entonces, todo fluye al molino del imperio austrohúngaro. La historia tiene comandante: Metternich. Además, tiene una ilusión compartida, a saber, la Grecia mítica en lucha contra la barbarie turca (1822), que nos legó lord Byron al morir en Misolonghi (1824), y motivos románticos para evocar durante el resto del siglo. Para Renan, los decenios que van de 1815 a 1848 fueron los mejores de Francia y de la humanidad: un oasis. El año de 1848, al contrario, fue la libertad a la deriva, el nacionalismo revolucionario, el liberalismo que arremete, las masas que embisten en Italia, Alemania, Austria y Hungría; revolución en ciudades que divide el siglo en dos, aunque también puede ser vista, sostenía en 1944 Lewis Namier, como la revolución de los intelectuales. Una revolución que adquiere sentido por los dos extremos del siglo (Napoleón-Guerra Mundial), y que a su vez los explica, y al mismo tiempo una revolución que no toca los extremos de Europa (Rusia e Inglaterra). Pero, ¿revolución? Lo haya sido o no, lo cierto es que 1848 dividió la conciencia histórica del XIX europeo en un antes y un después. *Les clercs,* los intelectuales de las clases medias favorecidos por el «oasis» de 1815 a 1848, alababan al pueblo, pero también le temían. Esos intelectuales, dijo Namier,

> tenían fe en la democracia, en la democracia parlamentaria, y confiaban en que el pueblo, al que ellos mismos habían dado voz, les regresaría el favor en las elecciones; y luego permanecería detrás de ellos, apoyándolos, esperando el resultado de sus deliberaciones. Querían que la revolución entrara como el fantasma del *Christmas Carol* de Dickens, con un halo en llamas alrededor de la cabeza y con un gigantesco extintor bajo el brazo.

En fin, entre que fue movimiento social y revolución de los intelectuales que divide en dos la conciencia del siglo, 1848 tiene, vaya uno a saber por qué, un sospechoso sabor a 1968.

Entre el 48 y el 70 se dan las luchas liberales, proletarias, industriales, campesinas que cocinan lo que sigue, lo que Croce llamó «la era liberal», «el paraíso perdido»: las unificaciones nacionales, la era de los imperios, la era victoriana. Cierra el siglo, a escoger, la revolución portuguesa, la Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la Gran Depresión: 1910, 1914, 1917, 1929,..., todos números ilustres porque son colofones magnos.

Ahora bien, para América, la mal llamada «Latina», el siglo XIX tiene también un lecho relativamente delineado. Lo extraño es que, aunque diferente, este cauce no varía mucho del *tempo* marcado por el siglo XIX europeo. Acaso porque aunque se trata de varios países tropicales diferentes, lo de ser países y latinos los pone a bailar al mismo son que el siglo XIX occidental. O quizá también porque se sabe tan poco de los tramos del río del XIX para la América «Latina», que el guión por excelencia del siglo XIX —esto es, el europeo— no tiene problemas en cumplirse para la América, la «Latina». De esta manera, el cauce del siglo XIX «latinoamericano», muy *grosso modo*, queda:

1776 1910
1789 --- 1815/1822 ---- 1855/1860 ---- *ca.* 1870 --- 1914
1808 1917
1929
*ca.* 1940

Sorprende el hecho de que aunque se diserte sobre economía, cultura, política, o acerca de Argentina, México o Perú, se rondan esas fechas. Porque América, si latina, sigue el mismo cauce —al menos como conciencia de la historia— que el resto del mundo occidental. Napoleón, una vez más, es el partero del siglo y el detonador de los Estados-nación que como reguero de pólvora brotan en todo el continente. Aquí, como ha mostrado François Xavier Guerra, 1808 adquiere peso simbólico: año del exilio de la familia real portuguesa en Brasil, de la caída de Fernando VII, del motín de Aranjuez. Si se afina el esquema, el inicio de la línea puede rastrearse más atrás, como comúnmente lo hacen las historias nacionales de los países de la América «Latina» —en las reformas borbónicas, en el caso del imperio español, o en las reformas del marqués de Pombal en la colonia portuguesa (décadas de 1750 y 1760)—. Una Ilustración ibérica, aunque autoritaria, también luminosa. De esta manera, se visualiza un largo lecho de río que va desde esa Ilustración hasta la década de 1930, cuando la industrialización, la mundialización, la economía de mercado, las comunicaciones y la política de masas sacan a América «Latina» del XIX. El largo siglo XIX, sin embargo, también puede ser visto como un extendido siglo XVIII que corre desde el inicio de los Borbones hasta las reformas liberales de

mediados del siglo XIX. Aún más, en la década de 1970, cuando como en un hechizo colectivo en busca del santo grial todos buscaban el origen del modo de producción capitalista en América «Latina», el XIX fue un pequeño siglo que corría de 1870 a la década de 1940, décadas por excelencia de la formación de «enclaves» capitalistas en el sector exportador de las economías nacionales, sector que a su vez, ya sabemos, se «articulaba» a modos de producción precapitalistas. Ésta fue, seguramente, una lectura del XIX si bien menos elocuente, tan exegética como la que hicieron los patriotas liberales de toda América en busca del origen del *ethos* nacional.

Alrededor de 1870, sin embargo, parece haber una estación compartida. Es el principio de décadas de regímenes relativamente estables. Esta estabilidad incluye varias dictaduras, democracias oligárquicas y un imperio que *vira* república (Brasil, 1889), y varios ejemplos de «progreso» económico (México, Argentina, Brasil, Uruguay). Esta etapa de relativa estabilidad termina invariablemente para todos los países de la región entre 1920 y 1930, cuando las revoluciones, los efectos de la economía mundial, los golpes militares, o todo junto, terminan, digamos, con la vieja república brasileña, el régimen democrático de Argentina o la dictadura porfiriana en México.

Creo que éste es el cauce más convencional y asumido para el siglo XIX en la América «Latina». Hasta ahora, los retoques no han descalificado el esquema esencial. Existen, empero, matices importantes en las historias generales de «Latinoamérica», que dicen más de las tradiciones historiográficas de los escritores de las sumas históricas que de las historias mismas. Considérese, por ejemplo, el

contraste entre tres libros: una muy usada historia decimonónica de América Latina escrita en inglés *(The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century,* de David Bushnell y Neill Macaulay, edición de 1988), una historia general de la región escrita en francés por el decano de los «latinoamericanistas» franceses, François Chevalier *(L'Amérique Latine. De l'indépendance à nos jours*, 1977), y la más influyente historia total de «Latinoamérica», una de las pocas escritas por un «latinoamericano», Tulio Halperín *(Historia contemporánea de la América Latina*, varias ediciones; véase lo anotado sobre libros de texto en el capítulo bibliográfico final).

En la primera de esas historias, el curso convencional del siglo XIX corre como en su casa. Bushnell y Macaulay trazan su línea sobre la raya eterna tradición-modernidad: herencia colonial → independencias → medio siglo, reformas liberales → 1880: estabilidad → fin *circa* 1910. Una línea entre atraso y modernización, y tres campos de análisis general que se mueven cronológicamente de antes a después, de menos a más: en primer lugar, sistemas políticos, peso de la religión y atavismos de la herencia colonial, dependencia económica inicial; en segundo, el campo de la economía mundial y la dependencia; por último, el campo social (liberalismo, corporativismos, intereses de clases tradicionales y modernas). Este esquema es luego repasado y aplicado país por país en las dos estaciones «naturales» del siglo XIX: la primera mitad y la segunda. En esta visión global, en sentido pedagógico e historiográfico, el río del que vengo hablando está presente, como que es la fuerza que arrastra a la historia que nos cuentan. Por lo demás, es la historia de un fracaso: el siglo XIX «latinoamericano».

La síntesis de Chevalier es, aparentemente, mucho menos unilineal. Sin problemas, el libro parte de la dicotomía esencial: tradición frente a modernidad. Pero el edificio historiográfico se levanta sobre cimientos sólidos: un ensayo historiográfico, una larga y detallada cronología (todos los hechos en su orden, sin aparente interpretación), estadísticas (los hechos aún más al desnudo) y, finalmente, la dimensión espacial, la importancia de la geografía y la ecología. Sobre esas columnas, la historia de la región se cuenta como un transcurrir de dimensiones de cambio histórico entre el origen universal de la modernidad *(circa* 1780) y el presente inmediato. Una pirámide que va de abajo arriba, de los hechos de más larga a los de más efímera duración: *a)* demografía, espacio; *b)* economía, sector de exportadores; *c)* sociedad; *d)* «psique»; y *e)* política. En cada estrato de la pirámide, el motor de la historia es tradición-modernidad. La historia también es de fracaso, del nunca alcanzado triunfo final de las fuerzas modernas. Así, el río esencial del siglo XIX es un transcurrir (muy similar al de Bushnell y Macaulay), pero en lugar de correr progresivamente como un todo del punto A al punto Z, progresa de la A a la Z a distintos ritmos en diversos campos. Más que otra historia, se trata de un enfoque diferente, para el cual la geografía y la demografía son determinantes, prueba ésta de que, al menos historiográficamente, *Frenchness exists* [Eugen Weber].

La historia de Halperín, la de más influencia en castellano, sigue en esencia el mismo cauce, aunque con un estilo muy diferente. Es el único libro que cubre cada país con detalle, como si sólo difícilmente pudiera mantenerse la idea de una región común. La historia es también del progre-

so y del fracaso del progreso desde la perspectiva del desarrollo del capitalismo internacional. Desde ese punto de vista, la «era contemporánea» latinoamericana se divide en dos con un periodo intermedio de transición: colonialismo y neocolonialismo. Con lupa, cada país parece un universo. En fin, como fluir histórico, incluso en Halperín, el río perenne del siglo XIX se revela como algo aparentemente insuperable.

Existen países que parecen seguir cauces privados. Los «latinoamericanistas» —gremio de los latinizadores del mapa de América— advierten constantemente de lo excepcional de cada país. Pero Cuba y Puerto Rico —las últimas colonias españolas—, Haití —el olvidado de la latinidad americana— y Brasil —el ejemplo de relativa paz y estabilidad en medio de un siglo de tumultos— parecen tener sus siglos XIX privados. Ni el siglo XIX de Cuba ni el de Puerto Rico caben en el surco «latino»; el suyo es más cercano al cauce estadounidense o español. El siglo XIX cubano puede ordenarse siguiendo los avatares de la economía del azúcar y la esclavitud, lo cual llevaría a un calendario pegado al devenir del tiempo histórico en Estados Unidos. La guerra civil estadounidense eliminó un sistema económico que reinaba de Nueva Orleans a La Habana e, incluso, a Yucatán. Más importante, eliminó un espectro de posibilidades sociales, políticas y culturales. Para importantes sectores económicos e intelectuales de Cuba, el sur de Estados Unidos era un futuro deseable; un futuro que se volvió pasado en Gettysburg, en 1863, cuando triunfaron las tropas de la Unión marcando el principio del final para los Estados de la Confederación. De igual forma, la llamada guerra de los diez años en Cuba (1868–1878) no sigue el calendario de la

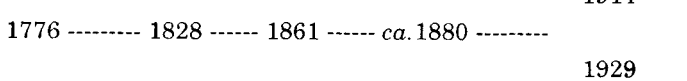
América «Latina», sino más bien el de la inestabilidad financiera y política de la España de la «revolución» de 1868. Hoy (1999), el futuro de Cuba es incierto, pero su historiografía es pujante y quizá este auge acabe por minar la idea misma que Cuba tanto contribuyó a forjar con su Revolución (1956): América «Latina».

Otro caso es Haití, que es factor *sine qua non* en el inicio del mito del siglo XIX, pero que desapareció del mapa. «There's not a breathing of the common wind/ that will forget thee» [No existe un respiro del viento común/ que llegue a olvidarse de ti], escribió en «To Toussaint L'Ouverture» William Wordsworth en 1802. Este viento común que recorrió como un fantasma Europa y América desde 1791 se llamó Saint-Domingue. Una revuelta de jacobinos negros que fue vista como una amenaza —para algunos fue esperanza— en Caracas, Filadelfia, Kingston, Veracruz, París, Londres, Madrid, Lisboa, Sacramento o Río. La *sociabilité* libertaria de los vínculos entre comunidades esclavas se esparció más rápidamente que los vínculos de *sociabilité* moderna entre intelectuales europeos y americanos criollos. Jefferson, Bolívar o Hidalgo definieron sus ideas de libertad y de nación con el miedo de Haití bajo la lengua. Asimismo, a lo largo de todo el XIX, para los afroamericanos Haití fue una fuente inagotable de inspiración y de historia. En Haití, la secuela de guerras civiles que sigue a la independencia (1805), así como las divisiones raciales y las masacres, hicieron que este momento fundacional del XIX occidental se volviera oscura anécdota, como cuando las familias ocultan «pecados inconfesables» de sus miembros. Así salió Haití del cauce «latino» o europeo del siglo XIX; así el ejemplo de más claro rompimiento, de más revolución

que nunca, quedó prácticamente fuera del «siglo de las revoluciones».

Por otra parte, Brasil, el gran imperio, la gran excepción, tampoco cabe bien en el esquema general del siglo XIX de América «Latina». Es el país que en ese siglo de caos y revoluciones sufre, o cuenta que sufre, todas las revoluciones sin vivirlas precisamente como «revoluciones». Un siglo XIX inmune al endémico carácter violento y caótico del XIX «latinoamericano». Su siglo XIX parece marcado por tres estaciones: Napoleón, rey portugués en Brasil; independencia y primer imperio (1822–1830), el largo segundo imperio (1830–1888), y de ahí entra en el cauce «normal» del siglo XIX, con un periodo republicano de apogeo cafetalero, de democracia oligárquica, de relativo progreso hasta lo que los brasileños llaman «revolución» de 1930. Por supuesto, como el resto del latino siglo XIX, uno puede extender el brasileño a las reformas del marqués de Pombal, el brillo del oro en Minas Gerais; o incluso podríamos no terminar el siglo XVIII sino hasta el fin del imperio en 1889. De cualquier forma, al siglo XIX brasileño le falta violencia, le sobra pragmatismo para caber fácilmente en el fluir «natural» del siglo XIX «latinoamericano». No porque la violencia no fuera endémica en *os sertões* del Brasil. Mas, está claro, no toda violencia es historia.

Lo que sí asombra es que la otra América, la primera nación nueva, también corra sobre el mismo cauce general del siglo XIX:



Para Estados Unidos, el XIX constituye un siglo bien partido a la mitad, como es de ley, por un punto claro y tajante en la historiografía: la guerra entre el norte y el sur, entre modernidad y atraso. Asimismo, tuvo un principio de siglo transparente y universal, como es de esperarse de la nación que apersona los ideales del Occidente moderno. Como complemento, dos o tres décadas de *Gilded Age* al final del siglo que hacen las veces de «era victoriana» o de *belle époque*. Para terminar, un final de cuajo, aunque no feliz, sí progresivo, concluyente y genéticamente dotado de la promesa de una nueva era brillante. Final que es principio del siglo «americano», el XX. Con todo, la historiografía del siglo XIX estadounidense es tan vasta que se podrían hacer miles de afinaciones, subsecciones —temáticas y regionales— e incluso negaciones del esquema general. Pero basta con revisar las historias generales, incluso actuales, en los miles de libros de texto publicados cada año, para comprobar que este esquema reina, detrás de cada nuevo añadido, como ley gravitacional. Una nación exitosa tiene de suyo un siglo XIX explícito, *in crescendo;* a su vez, tal siglo XIX es río porque es fluir progresivo y rotundo. Pero también porque es espejo para una nación Narciso (que vuelve al siglo XIX en busca de la virtud cívica, del republicanismo, del espíritu de frontera, de explicar pecados de «nacencia» —esclavitud—, en fin, de la esencia nacional). Ese siglo XIX también resulta espejo para todos los siglos XIX, en América y en Europa. Tocqueville o Sarmiento concibieron sus respectivos siglos XIX con un ojo en esa imagen ideal: un siglo XIX «correcto», una historia, decía Huizinga, que «en la marcha de la humanidad quiere ver solamente la teodicea del progreso».

El siglo XIX es un tiempo revolucionado y de revoluciones, con un guión escrito y con escenas bien marcadas. Si hoy todos los cohibidos morales son victorianos, todos los analgésicos aspirinas, también todas las revoluciones son eso, «revoluciones», denominación de origen siglo XIX. La acepción «revolución» implica, por un lado, la existencia y la posibilidad de progreso y civilización; por el otro, el atisbo del cambio radical que, por sí mismo, es prueba de la vehemencia del siglo XIX por tener conciencia histórica, noción de cambio y dirección. Resulta, pues, que los signos imprescindibles de estar en el XIX son: derrota del *ancien régime*, querella entre los antiguos y los modernos, revolución modernizadora, revolución en las ideas, «revolución» ante el cambio, revolución por el cambio, clase obrera, desequilibrio campo-ciudad, lucha de clases. El término «revolución», a pesar de sus fechas y connotaciones específicas en cada historia nacional —en Inglaterra 1666, en Estados Unidos 1776, en Francia 1789, en México 1910, en Rusia 1917—, es lo que es en razón de lo que el siglo XIX significa en nuestra conciencia histórica. Revolución implica invariablemente lo cambiante, lo drástico y lo violento, pero no en cualquier sentido, sino en dirección a un único puerto, adonde desemboca todo lo moderno, todo eso que el XIX nos enseñó a pronunciar. Porque en la historia de la humanidad no hay siglo que no haya sido de la violencia y el cambio. En el siglo XVIII hubo escasos 16 años en los que Europa conoció una paz completa. Más que cien años de revoluciones, el XIX representa los cien años de gestación y maduración del vocablo sin el cual estaríamos casi mudos historiográficamente: REVOLUCIÓN.

La palabra «revolución» no ha perdido su enjundia decimonónica. Incluso hoy toda revolución es, si tal, un extraño «regreso al futuro»: una vuelta a futuros prometidos por el pasado social y cultural que relacionamos con el siglo XIX. Además, nuestra conciencia histórica halla consuelo en pensar en el XIX como un doloroso parto, y que ahí se quede toda la violencia. Nos gustaría estar seguros de que somos post-esto y post-lo-otro porque históricamente hemos pagado ya nuestra cuota de revoluciones violentas. Si hoy algún país enfrenta «revoluciones», brota la tentación de concebirlas como agujeros negros donde el ciclo del siglo XIX nunca transitó, como zonas que no terminaron sus siglos XIX (sus unificaciones nacionales, étnicas, sus modernizaciones, sus liberalismos, sus leyes de mercado, sus luchas de clases, sus ideologías). La máxima del viejo José Ingenieros (infancia es destino) alcanza dimensiones civilizatorias: el XIX es destino.

Por más que soltamos amarras con todo lo que nos unía al optimismo, conservador o revolucionario, del siglo XIX, no nos desembarazamos de él. La revolución (la francesa o cualquiera que se le parezca) nos dio entrada al XIX. Incluso la revolución intelectual por antonomasia, la Ilustración, fue canonizada por el XIX. En Gran Bretaña, durante las primeras dos décadas del siglo XIX, explica Owen Chadwick, nadie concebía el periodo entre 1760 y 1810 como revolución, nadie lo llamaba Ilustración *(Enlightenment;* se recurría al término alemán *Aufklärung).* El terror francés era, entonces, más centelleante que la Ilustración. Y al darles el carácter de quiebres totales a las ideas de Ilustración y revolución, se racionaliza una versión de la violencia. Entonces, el paisaje primordial del XIX aparece como una escena en que oasis de paz forzada y guerra aparentemen-

te orgánica contrastan con un fondo de violencia inorgánica y revolución desatada. Es más, las mismas connotaciones del término «revolución» son las que nos mantienen anclados al siglo XIX. Estamos en «la era contemporánea», «en la era de los extremos» [Hobsbawm]: engarrotados en estos «recuerdos decimonónicos del porvenir».

Para que revolución y siglo XIX ganaran esta simbiosis fue necesario, primero, hacer de todas las historias una (la del progreso y la civilización) y, segundo, de todas las revoluciones coro de la misma música. En 1828, François Guizot *(Histoire générale de la civilisation en Europe)* afirmaba: «Estoy convencido de que existe, en la realidad, un destino general de la humanidad, una transmisión del agregado de la civilización; y, consecuentemente, una historia universal de la civilización, una historia que está por escribirse.» De esta forma, la civilización dio orden y sentido a la historia y sus revoluciones, de los griegos a la revolución inglesa o a la francesa. Hacia 1892, en un largo prólogo a la elegante edición española de *Historia de la Revolución Francesa*, de Adolphe Thiers, el entonces influyente pensador y político republicano español Emilio Castelar escribía: «El sentido vulgar toma la palabra revolución, tantas veces repetida en nuestros oídos por la alteración más o menos brusca de la paz pública y el cambio más o menos violento de las instituciones y de los gobiernos.» Pero, decía, «esta prestigiosa palabra tiene acepciones mucho más filosóficas y sentidos mucho más larios y universales». Revoluciones son muchas, no sólo en el Estado, sino en las artes y las ciencias, pero todas responden a la misma lógica. «A todas las evocaciones progresivas del espíritu humano las llamamos revoluciones, como reacción a todos sus movimientos retrógrados [...]; la

reacción sigue a la acción, lo mismo en las operaciones químicas que en las operaciones sociales.» La revolución surge de la naturaleza humana o de las cosas y va a la ciencia, no sólo en Thiers, Castelar e innumerables pensadores decimonónicos, sino entre los estudiosos de hoy —pienso en, por poner algunos ejemplos, *Anatomy of Revolution* (1968), de Crane Brinton; en *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966), de Barrington Moore; en *The Crowd in History* (1964), de George Rude, para citar a algunos clásicos de la revolución hecha ciencia; o en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), de Thomas Kuhn, por citar un clásico de la ciencia hecha revolución—. De nada se ha escrito más en las llamadas ciencias sociales, producto decimonónico, si los ha habido, que de las revoluciones.

Revolución y siglo XIX son lo que son porque constituyen una historia, la de la civilización, la del progreso, pero también porque el XIX fue violencia (duro parto) y porque fue el siglo secular, el de la libertad humana, al menos para intelectuales, políticos y «gentes decentes». Secularizar a las mayorías no fue cosa ni del XIX, ni siquiera del XX. No resulta extraño, pues, la clarividencia de Charles Péguy, para quien Napoleón no expandía revoluciones sino libertad. Benedetto Croce —*Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932)— resumía el siglo XIX no como el siglo de las revoluciones, sino de la religión de la libertad, la pugna acelerada entre «historia y razón».

> Ahora el hombre —escribía Croce— ya no se veía aplastado por la historia o reivindicador de sí mismo contra ésta [...]. La historia ahora ya no se mostraba desierta de espiritualidad y abandonada a fuerzas ciegas [...], sino que se mostraba

> como obra y actualidad del espíritu, y, dado que el espíritu es libertad, obra de la libertad.

«El siglo que se renueva» es el de la libertad, en constante acción y reacción, en perenne revolución. La idea de libertad no reina solamente en los viejos historiadores, como Croce, simplemente un liberal, sino también en los historiadores más recientes, afanosos en su búsqueda del «libre albedrío» de los pobres.

Si revolución es, pues, siglo XIX, puede decirse que los debates acerca de una u otra revolución son debates «epocales», algo así como preguntarse de tajo: ¿en qué era estamos? Como ejemplo, considérense las acaloradas controversias historiográficas sobre la Revolución Mexicana —que si revolución, que si revuelta, que si popular, que si burguesa, campesina, interrumpida o incompleta—. Estas controversias pueden verse como aquella pregunta unamunesca sobre la naturaleza del Quijote (primero de los personajes modernos o último de los medievales): ¿es la Revolución Mexicana la última del XIX (de masas manejadas por la burguesía para impulsar intereses burgueses capitalistas-modernizadores) o es la primera del XX (socialista, popular, esto es, realmente revolucionaria)? Por supuesto, esto dice poco sobre la «verdadera» naturaleza de la Revolución Mexicana. Mas, si no fuera «epocal», la Revolución Mexicana acaso sería «revolución» o tal vez «revuelta», pero lo que no sería es debate. Es el peso de la idea de cambio de era lo que regresa a la revolución a su sentido esencial.

> Lo que el revisionismo ha hecho criticando la idea de la Revolución [Mexicana] como verdadero quiebre y como verda-

> dera revolución al estilo del XX —dice Alan Knight—, [es] en última instancia refor[zar] la ortodoxia básica que buscaba derrotar, y de la calistenia autocrítica la vieja idea de una revolución popular y campesina sale avante.

Fue un cambio, de era, pero no hacia la era moderna el que el XIX, de mexicanos y europeos, imaginó. Cada cual sale como puede. Ni qué decir, lo de «epocal» de la Revolución Mexicana no elimina la comprobación empírica del grado de participación popular o del cambio de estructuras políticas y sociales. Lo que hace es resaltar por qué esos hechos se vuelven o no importantes, historiográfica y políticamente.

La guerra y la paz, ésa es la cuestión. El siglo XIX es sinónimo de lo que hasta hoy entendemos por paz, violencia, orden y caos. En realidad no existen sesudas y coherentes definiciones de estos términos tan determinantes de nuestros abecé históricos. Un vocablo es lo que el otro no es y ya está: tranquilidad, sosiego, calma, orden, armonía y moderación en contraposición a caos, guerra, intranquilidad, desasosiego, desarmonía, desorden, violencia y furia. Pero la era moderna y su gran siglo, el XIX, dotó a estas palabras encontradas de tamaño y temperamento. Desde entonces, «paz» es solamente paz si es generalizada, preferiblemente entre naciones o dentro del territorio de una nación. «Violencia», a su vez, es tal cuando es social, colectiva en una nación, para o por ella. La paz y la violencia, así, siempre tienen sentido: la paz es estabilidad política, orden social y productividad económica; la violencia es reivindicativa, reaccionaria, revolucionaria, imperialista o nacionalista. En este sentido, «caos» y «violencia» pierden cierta capaci-

dad de ser sinónimos: «violencia» es parte de revoluciones o guerras a las cuales la historia puede dar significado; «caos» es violencia —o puede ser paz— desconocida, sin relación con la historia, o al menos no con nuestras historias. Porque, en esencia, «caos», término tan socorrido en la explicación del siglo XIX «latinoamericano», es la no historia, en tanto que la «violencia» —la revolucionaria o la reaccionaria— es la historia por excelencia.

Solía ocurrir que la historia no era otra que la de las guerras, los acuerdos y desacuerdos entre naciones y las vidas de héroes carlyleanos. Hoy, historiográficamente, tampoco hay violencia que no sea, con todo el peso metodológico y político de los términos, resistencia o dominación, así como no hay paz que valga para la historia si no es traducible, a escala nacional o mayor, en productividad económica, estabilidad, grandes negociaciones políticas y progreso. De hecho, la violencia es un aditivo intrínseco del pensamiento del XIX, el siglo secular que racionalizó la sociedad y el conocimiento; la Revolución Francesa regresó a la guerra, dijo Colmar von der Goltz, célebre teórico militar prusiano, «a su simpleza original, la cual había sido remplazada por el anterior siglo con una pedantería pretenciosa y poco inteligente». Porque si Dios muere por ahí de finales del XIX, la violencia divina no, y menos en las ideas: «Astucia hegeliana de la Razón, lucha marxista de clases, ley darwiniana de la evolución —dice Alain Finkielkraut— en todos los casos, el mal es bueno y la violencia útil pues sirven a los fines superiores y acercan la humanidad a su destino.»

Considérense las siguientes imágenes coloridas de guerras del largo siglo XIX: la batalla de Trafalgar en 1805, en la cual las armadas española y francesa caen ante el poderío

británico; la defensa popular contra la invasión francesa, en la «guerra de independencia» española en 1808 (inmortalizada por Goya); la toma de la ciudad de México por el general estadounidense Winfield Scott en 1847, así como los resultantes tratados de Guadalupe-Hidalgo, mito fundacional para la historia de Estados Unidos, México y, también, para «Aztlán» (la historia chicana que aspira a reescribir parte del siglo XIX estadounidense); la guerra sangrienta entre Paraguay y la triple alianza Brasil, Argentina y Uruguay en 1865, la cual devastó a la población paraguaya; y, finalmente, la imagen de Theodore Roosevelt al mando de sus Rough Riders, luchando en 1898 por todo el peso racial y mítico de la palabra «Amérique» en la batalla de San Juan Hill.

Éstas son estampas coloridas de guerras decimonónicas. Lo que en todas ellas destaca es, por un lado, el juego de las palabras «imperio» y «Estado-nación». Las guerras que tienen historia la tienen porque son santas, porque atañen al credo del XIX: la nación, los imperios, el progreso. Por otro lado, estas estampas revelan que la guerra es tal cuando cuenta con dirección y heroicidad.

Las estampas son eso, grabados, memoria, precisamente por el embeleso imperio-nación. La guerra lo es cuando es defensiva u ofensiva por la nación. Cuando los imperios se enfrentan, como en el caso de la batalla de Trafalgar, o la de San Juan Hill en Cuba, el efecto es realmente característico del fin o el principio de una era. Y así han sido estos iconos para las historiografías inglesa, española, estadounidense y cubana. Cuando la guerra es por la nación, en contra de intereses vecinos, como en el caso de México o de Paraguay, no interesa el estado moral o social de la na-

ción de que se trate. Si es por la nación, no se pregunta cuál. A las armas. El espacio se ha nacionalizado y se ha hecho paisaje de naciones, ecología de guerras. Son por demás evidentes el derecho y la bondad de los débiles frente a los fuertes. En el XIX, pues, todas las guerras son santas, porque nación, progreso e historia piden sangre, como casi todos los himnos nacionales de los países modernos.

Las estampas bélicas también revelan algo más esencial de la idea de guerra decimonónica: la dirección. Es decir, más que en ninguna historia, en la del XIX ya conocemos el final; podemos ver las guerras suspendidos en la emoción momentánea, sabiendo quién triunfará al último, sabiendo cuál es el cauce natural o lógico de las cosas. El mapa real de países y regiones está claro. Podemos aventurar contrahechos: ¿qué habría pasado si Roosevelt hubiera muerto en San Juan Hill y España hubiera ganado la guerra? ¿Qué habría pasado si las tropas estadounidenses hubieran perdido la guerra en la ciudad de México? Pero estos contrahechos demandan una especial, impracticable, imaginación, algo así como una fantasía planetaria. Porque el guión del siglo XIX es implacable: un imperio en decadencia, débil y atrasado, tarde o temprano ha de caer frente al nuevo imperio joven, fuerte y tan portentoso como un Roosevelt cazador de rinocerontes y semental democrático. Es ley de vida. Tan cierto como que más tarde o más temprano México hubiera acabado perdiendo territorio ante el expansionismo estadounidense, ya lo intuía el Destino Manifiesto, ya lo sospechaba Lucas Alamán, que apoyaba la consolidación de una República de Texas para que sirviera de protección entre México y Estados Unidos —también lo decía Marx, quien pronosticaba que lo mejor para el

desarrollo de México era que cuanto antes fuera absorbido por su vecino del norte—. En efecto, los contrahechos en estas historias del siglo XIX, más que en ninguna otra historia, son contrasentidos, absurdos impensables al menos con la imaginación histórica de la que estamos dotados.

Por otra parte, las guerras decimonónicas, con todo y su temple moderno, su avance táctico y tecnológico, son historia por su mismísima capacidad de ser estampables. No son, por ello, muy distintas de las guerras púnicas ni de las cruzadas, excepto por la gradual tecnologización y democratización de las estampas. Historiadores como Johan Huizinga, Roger Caillois o Franco Cardini han mostrado el carácter lúdico de la guerra occidental, una más de las manifestaciones creativas y destructivas de cualquier civilización; en Occidente, la guerra es una expresión no muy lejana a la fiesta, a la celebración, a la suspensión de la norma moral y a la exaltación colectiva, al mismo tiempo que es desplante de técnica y ciencia. Sea como fuere, lo cierto es que el XIX al mismo tiempo aceleró la capacidad destructiva y aportó, como nunca antes, un idioma para articular la retórica de las guerras (a través del lenguaje de naciones, nacionalismos, razas y culturas), así como una manera de hacer de todo eso una imagen compartida.

El XIX es el siglo de la guerra como ciencia. Si, como ha mostrado Geoffrey Parker, entre 1700 y 1750 en Occidente una «revolución militar» dio origen a los primeros imperios realmente globales, es en el siglo XIX cuando esta revolución se institucionaliza, se hace, por un lado, industria y ciencia y, por otro, cultura cívica. El desarrollo de armamentos y tácticas militares es una historia decimonónica tan importante como la del desarrollo de la tecnología in-

dustrial, las patentes, las disciplinas de trabajo y administración. No es, pues, una «originalidad latinoamericana» el hecho de que desde las guerras de independencia sea en los ejércitos donde se guarde la historia de muchos de los países americanos. Si esto fuera una originalidad del XIX latinoamericano, se seguiría la conclusión que Tulio Halperín criticaba con envidiable agudeza: «si Hispanoamérica no puede ser lo que querría ser, debe aprender a querer ser lo que puede ser» —esto es, tierra de caudillos—. Lo cierto es que en el XIX la guerra se convirtió en forma de vida lo mismo en Europa que en la frontera oeste de Norteamérica, en el siglo caudillesco mexicano o en las incontables revoluciones de Bolivia.

Pero historiográficamente la guerra constituye, ante todo, la cita, la imagen inolvidable, el heroísmo de un momento o de un hombre: es la Santísima Trinidad, en 1805, la más grande nave de guerra, ardiendo en Trafalgar en los épicos claroscuros de los óleos de Clarkson Stanfield, o es una plaza en Londres; o es Waterloo eternizado en una pintura de Henri Philippoteaux; o es el terror de la expresión facial en los óleos de Goya que muestran a los patriotas españoles fusilados por los franceses; o es la imagen mítica de los «niños héroes» saltando con la bandera en Chapultepec; o son las imágenes de la heroica batalla de Princeton en que el general Washington se cubrió de gloria; o es el desfile de los Rough Riders y Roosevelt en Washington después de la victoria. La heroicidad hace históricas las guerras. La cultura (cultivo) científica y artística de la guerra hace del siglo XIX la gran apoteosis de la «revolución militar» y de la cultura bélica de Occidente. Las Américas, hay que repetirlo, son parte inherente de esta apoteosis. De esta

«estética de lo heroico» [Alfonso Reyes] está hecha nuestra imagen del siglo XIX, y eso no elimina ni la complejidad técnica de las guerras ni su tragedia; ni disminuye un ápice el hecho de que, según decía Carl von Clausewitz, las guerras «siempre son unos medios serios para el logro de objetivos serios». El cambio de esa estética también nos hace creer en el final del XIX. Alfonso Reyes consideraba que en 1914 hasta la estética de las batallas había cambiado: de la «carga de caballerías» que «Robert de la Sizeranne estudiaba en los pintores del siglo XIX» a «los topos de la trinchera».

La violencia es diferente de la guerra. Sólo se vuelve historiable en la dicotomía rural-urbana, que es otra manera de decir tradicional-moderna, o históricamente errada, históricamente correcta. Una vez más, es el guión del siglo XIX el que hace que la violencia sea o no historia. Los mártires de Chicago (1886), la semana trágica de Buenos Aires (1919) —cuando la policía arremetió contra trabajadores huelguistas—, o la revuelta contra la vacunación obligatoria en Río de Janeiro en 1904: ésta es la violencia decimonónica, la de las masas urbanas, la que surge inevitablemente del cauce del XIX que conduce a la modernidad.

En 1975, los sociólogos Charles, Louise y Richard Tilly, en *The Rebelious Century, 1830–1930*, intentaron dar coherencia a la violencia decimonónica al menos en tres países (Alemania, Francia e Italia). Diferenciaron varias formas de acción colectiva y de violencia colectiva, pero lo sustancial para entender la idea de violencia es reparar en que los Tilly consideraron que la violencia es algo colectivo, resultado de «cambios estructurales» que decantaban no en caos, sino en nuevas solidaridades y novedosas formas de

organización social. La violencia, afirman estos sociólogos, pasa de estar «centrada en resistir amenazas que se ciernen sobre las viejas reivindicaciones», a ser «una violencia colectiva centrada en nuevas reivindicaciones». Esto es, la violencia también progresa: de lo tradicional a lo moderno, de lo meramente defensivo, reactivo, a las formas de acción directa y con visión de un *telos*. Lo más seguro es que tal progreso en la violencia, como tantas otras cosas en la historia, haya y no haya ocurrido. Pero la cuestión es que para «el siglo rebelde» la historia sólo considera este tipo de violencia con sentido, esa violencia que cabe en ese río del XIX que carga con todo. Quedan sin historia las violencias sin mayor sentido que el odio cotidiano, las paces sin gran trascendencia productiva, como la paz del San José de Gracia de Luis González, que en la tormenta del XIX mexicano de caos y represión, sólo respiró la paz: «y a su sombra entra en escena una generación de rancheros más venturosa que las precedentes, que hace crecer y prosperar su pequeño mundo casi sin ayuda exterior, y ninguna oficial».

De la violencia que fue el siglo XIX, hemos sacado los suficientes puntos y luego los hemos unido con la línea trazada por el guión que dicta nuestra idea fija del siglo XIX. No obstante, para la violencia, en Europa o en América, el símil exacto, más que un río, sería un océano de tiempo y espacio dentro del cual, en efecto, se pueden descubrir corrientes, remolinos, contracorrientes y mareas, pero no una sola y enorme corriente que va en masa del punto A al punto Z.

Otra es la violencia, por ejemplo, en contra de los canudos de Antônio Conselheiro en Bahía, Brasil, en 1897 —que aprendimos de Euclides da Cunha—. Esta violencia

milenarista, tradicional por no poder nombrarla de otra forma pues es esencialmente incomprensible —y que se dio por toda América y Europa—, frecuentemente sólo es accesible si la ponemos en la banda de evolución hacia la violencia moderna. El mismo Euclides da Cunha, como ha mostrado el historiador José Murilo de Carvalho, creyó que la guerra de los canudos «fue una batalla entre los remanentes de un pasado distante y los ideales modernos traídos por el nuevo régimen». Fue, dice Murilo de Carvalho, «una guerra en contra de una sociedad difunta traída a la superficie por un momento civilizador». Lo mismo puede decirse de una rebelión anterior en Bahía, la de los esclavos musulmanes en 1835. Como ha mostrado João José Reis, en esta rebelión, en la que participaron varios grupos africanos, la religión resulta inseparable de la violencia (que aspiraba a crear un paraíso jerárquico, esclavista, de negros sin blancos, sin mulatos). La no civilización, la barbarie sin historia, pero en el acto de apoderarse de ella. Pero este tipo de violencia milenarista no tiene otra historia que ser «remanentes de pasados distantes», a diferencia de, por ejemplo, la violencia milenarista medieval europea.

Este tipo de violencia no es extraña a la producida por las masas indígenas y campesinas que destruyeron Guanajuato en 1810, ante el pavor del mismo padre Hidalgo. Sabemos de ella porque entró en el cauce de la violencia histórica, la que tiene dirección (la independencia). Mas ésta es la violencia de siempre, la de los muchos motines en la ciudad de México, en Lima o en Río de Janeiro a lo largo de la historia colonial o «nacional». Cuando en 1791 llegó a París la noticia de la rebelión de esclavos en Haití, ni los propios *Amis des Noirs* consideraron posible tal vio-

lencia. No era cierto. Los negros no eran capaces de dar dirección a la historia. Como explica el historiador Michel-Rolph Trouillot, «[a partir de 1791] por lo menos por trece años, la opinión pública occidental siguió este juego de oculta y averigua de las noticias procedentes de Saint-Domingue», porque

> entre la independencia haitiana y la Primera Guerra Mundial [...] poco cambió entre los muchos escalones que jerarquizaban a la humanidad en las mentes de las mayorías en Europa y América [...]. El siglo XIX fue, en muchos sentidos, un siglo de alejamiento de algunos de los debates de la Ilustración.

Por ello, la violencia haitiana, sin un sentido aparente, permaneció por muchos años como «historia impensable». Por su parte, la «conquista del desierto» en sus distintas campañas en Argentina, o la «conquista del Oeste» en Estados Unidos, son ejemplos también de violencias encimadas. Son historias porque son parte de la creación del territorio y del espíritu de dos pueblos decimonónicos por antonomasia. Pero ante todo fueron violencia cotidiana de variopinta naturaleza, sin dirección fija, sin sentido claro.

Como línea histórica, el XIX quiere enseñarnos que la violencia debe ser excepción. Pero la violencia es la regla, lo excepcional es la paz, o al menos la violencia con la dirección decimonónica que esperamos. Recientemente, toda clase de violencia decimonónica se vuelve tema para los historiadores. Los trabajos de George Rude sobre las masas, los de Eric Hobsbawm sobre bandidos y rebeldes, y, posteriormente, los de Michel Foucault acerca de las formas

sutiles de hacer rutina del poder han propiciado el estudio del crimen cotidiano. La violencia doméstica, la violencia entre ladrones, la inseguridad de los caminos y la prostitución comienzan, pues, a tener una tupida historia, que promete mucho aunque aún es joven. Con todo, como el XIX es un guión tan determinante, al tratar del crimen y la violencia cotidiana se estima que se está dentro de un templo y en el acto de interpretar los signos de algo: la construcción de la nación, la resistencia del proletariado, la racialización, racionalización o *gendering* de una identidad nacional, o la existencia de naciones alternativas. ¿Se podría hacer historia de una violencia sin gran dirección teleológica y sin considerarla rastro arquetípico de algo mayor? Un siglo XX pleno de violencia y destrucción no ayuda a concebir el XIX como violencia pasada sin sentido teleológico. En tanto la violencia sea nuestro presente, su historia será siempre, y simultáneamente, una circunspecta hermenéutica y un exorcismo.

En 1980, el historiador peruano Heraclio Bonilla se refirió al XIX como un «siglo a la deriva». E hizo el siguiente análisis sobre la violencia en Perú después de la guerra del Pacífico en 1879 (contra Chile, por el control del guano):

> En efecto, una nueva *pax andina* en el seno del campesinado fue lo más difícil de obtener. La guerra con Chile había permitido una impresionante movilización del campesinado andino [...]. La reconstrucción del caciquismo regional significó la represión de estas rebeliones andinas, pero aquella fue una victoria muy precaria. La casi inmediata implantación de los «enclaves» capitalistas en la minería y la agricultura, al proletarizar y pauperizar a segmentos importantes

de la población campesina, volvió a encender la llama de la rebeldía en las brasas aún humeantes dejadas por el conflicto del 79. Pero lo que en adelante producirá este fulminante serán *rebeliones campesinas* más que *rebeliones indígenas*.

Aquí, diáfanamente, vemos cómo el empalmado de violencias decimonónicas adquiere sentido en un «siglo a la deriva», pero en cauce teleológico firme; un potro desbocado, pero en corral seguro. En verdad la violencia ancla al siglo XIX en nuestra memoria; sólo gracias a nuestra obsesión por darle sentido a la violencia es que el XIX se mantiene como idea tan fija.

Las dimensiones de la paz son iguales. La paz es el otro nombre de la modernidad y el progreso. Por eso tenemos términos como, por ejemplo, «pax porfiriana», o «pax andina», lo cual es decir paz falsa o impuesta y efímera. O hablamos de igual forma de la «calma chicha» de la democracia «oligárquica» de la Argentina finisecular; o del *patronage* en el imperio y en la vieja república brasileñas; lo que decimos es orden, pero falso, erróneo, incompleto, impropio. Porque si la paz y el orden no son nacionales, modernos, liberales, más o menos democráticos y económicamente productivos, no son ni paz ni orden. Como es tan nuestro, el siglo XIX no puede no ser una historia moral; de ahí que en «América Latina» el XIX sea los anales del fracaso del liberalismo, de la democracia, del progreso moderno. De ahí el fundamento mismo de la idea, asaz moral, «América Latina» (véase el capítulo 2).

Hasta hace muy poco nuestra visión histórica no nos permitía considerar que en el caos y la violencia de un montón de caudillos, ni en las instituciones falsamente demo-

cráticas, ineficaces y corruptas, hubiera alguna historia que contar. A todas las promesas del pasado les llega su otoño, caer en manos de la descreencia, y poco a poco se escribe la historia del «no pasó nada, caos»; historias, por ejemplo, de ciudadanías «imaginarias» que sin ser el ideal lockeano o rousseauniano, son ciudadanías pragmáticas, funcionales, historiables, esto es, reales [Fernando Escalante]. Las elecciones, que fueron cosa de todos los días en la América «Latina» y que cuentan con una vasta historia en Estados Unidos o en Europa, hasta muy recientemente han adquirido historia como un terreno real, acaso no normativo, de consolidación de una cultura y una acción política —pienso en el libro compilado por Antonio Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político* (1995)—. Nuevas historias empiezan a ver las verdaderas limitaciones de concebir decisiones políticas en «los trópicos». Así, por decir, políticos y científicos peruanos aparecen, en historias como las de Marcos Cueto o Paul Gootenberg, como seres racionales, inteligentes, pragmáticos, que pueden errar o acertar, pero que son y merecen historia. También contamos ya con historias del *modus operandi* de sistemas «corruptos» como el brasileño en el imperio tardío. Richard Graham o Raymundo Faoro han descrito con detalle cómo lo que es caos, corrupción, clientelismo, no política moderna, en realidad es un cuidadoso y complejo sistema político que funciona tan bien o tan mal como cualquier democracia moderna. No obstante, incluso en estos innovadores estudios se cuela el espectro del río moral que es el siglo XIX: Graham mismo, queriendo explicar el origen del sistema de *patronage*, regresa al cauce del río que nos gobierna, y encuentra en el «estilo de vida me-

diterráneo» el origen de un sistema así, que sólo es quebrantable con revoluciones. Ésta es la esencia, mitad racial mitad cultural, que hace del siglo XIX una historia moral.

De hecho, esta misma calidad moral de nuestra idea del XIX hace que en América existan historia de América Latina e historia de Estados Unidos e historia de Canadá. Si no distinguiéramos entre guerra y paz de acuerdo con el criterio moral del río que es el siglo XIX, Chicago, a finales de ese XIX pleno de tumultos, inmigrantes y corrupción, a nuestro buen ver no aparecería muy distinto del Buenos Aires de 1900. Caudillos como Porfirio Díaz o Hipólito Yrigoyen no nos resultarían tan apartados de la figura política de Theodore Roosevelt; el mismo Roosevelt, como intelectual y pensador de una síntesis racial estadounidense, parecería harina del mismo costal, aunque de distinto signo, que el brasileño Eduardo Prado, el uruguayo J.E. Rodó, el nicaragüense Rubén Darío o el mexicano José Vasconcelos. La guerra civil estadounidense sería una con los cientos de guerras civiles americanas. Pero aún compartimos el *dictum* inconfesable: la paz de los «latinos» es falsa o efímera. Su guerra no es santa. Sin duda hay algo de atávica moral, por decirlo decimonónicamente, en nuestra idea fija del siglo XIX.

El siglo XIX define, por negación o por afirmación, lo que llamamos historia contemporánea. En la década de 1960, G. Barraclough, uno de los clásicos de lo que para muchos era un monstruo ontológico, la «historia contemporánea», consideraba que ésta debía ser «un periodo singular, con características propias que lo separen del periodo precedente» de «cambio revolucionario y crisis». Irónicamente, la historia contemporánea termina por ser un puente, di-

recto y sin tapujos, entre las preocupaciones presentes y cualquier pasado más o menos inmediato. Así, al escribir historia contemporánea, irremediablemente acabamos en el siglo XIX.

Cuando se creó, en 1986, el Instituto de Historia Británica Contemporánea, se decretó que la historia contemporánea se iniciaba en 1945. Pero los cursos de historia contemporánea en las universidades británicas poco a poco remontaron más atrás el inicio de lo contemporáneo. Para la historia mexicana y la rusa, parecía que la historia contemporánea empezaba en 1910 y en 1917, respectivamente; ahora en Rusia ya hay planes para iniciar la «historia contemporánea» en 1989, dejando 1917 y sus consecuencias como parte intrínseca de todo aquello que es pasado inmediato anterior: el siglo XIX. En México, a saber lo que vaya a resultar del incierto panorama actual (1998–1999), pero quizá 1910 pase a ser parte integral de un largo siglo XIX. En España, en Italia o en Holanda, la historia contemporánea es siglo XIX y XX. Cuanto más amplio es el ángulo de visión, cuanto más abarcador es el punto de vista, más se funde el siglo XIX en lo contemporáneo. La ironía estriba en que para llegar al objetivo de toda historia contemporánea —el hoy—, es inevitable tener que debatir la frontera entre el XIX, el XX y el XXI, como si nosotros, los post-esto y post-lo-otro, no pudiéramos vivir con una conciencia histórica repartida en tres siglos; pues así no alcanzaríamos a ser post-nada.

En lo que concierne a la América «Latina» es evidente que el siglo XIX tiene una fisonomía tan inmóvil debido, sobre todo, al desconocimiento. Por ejemplo, en el siglo XIX mexi-

cano hay islas, estaciones de paro, donde reposan la historiografía y la conciencia nacionalista; y un mar de «caos, no pasó nada». No conocemos ni la política ni la economía ni la cultura del «caos» que, sin embargo, funcionó. Más historia ayudará, aunque no hay garantía, a superar esta imagen de un siglo XIX como un archipiélago nacionalista en un océano de ignorancia. Este logro sería importante tanto para la historia de México, como para la historia de la América «Latina», por lo mexicocéntrico que es el mismísimo quehacer «Latinoamérica» (véase el capítulo 2).

Pero la fijeza de la idea del siglo XIX hace que la simple producción de trabajos no sea suficiente para superar la línea convencional que se le ha dado al XIX. ¿Podemos siquiera imaginar la eliminación total del río y la corriente del XIX? ¿Imaginar muchas historias cruzándose, discontinuas, quebradas, remontándose hacia atrás y hacia adelante fuera del cauce natural del siglo XIX? Difícilmente.

Para librar de su fijeza al siglo XIX habría que minimizar el vigor que mueve su corriente por álveo permanente. Creo que esa fuerza está dada por la ecuación irrecusable de tradición frente a modernidad. De esta fórmula han derivado tres conclusiones inapelables: nación, pueblo y progreso. En esencia, ésta es la causa por la que existe, y ésta es la sustancia de que está hecha, nuestra (la de finales del siglo XX) conciencia histórica.

No por obvio es menos cierto que el cauce fijo del fluir decimonónico europeo está dado por la ascendencia de lo que invocamos con el mote de «modernidad»: la gradual transformación y apropiación de la tradición. Pocos términos en el pensamiento occidental tienen más presencia que «tradición» y «modernidad», y pocos con tan imprecisa defi-

nición (como bien han mostrado Jacques le Goff, Henri Meschonnic y, más recientemente, H.U. Gumbrecht). En realidad, después de tanto hablar de ella, no hemos dicho mucho más sobre la modernidad que lo que Baudelaire enseñó: cualquier pasado fue vivido como lo moderno en un presente; la modernidad es la conciencia de «lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente». «Modernidad» son obviedades como industrialización, secularización y ciencia, y es, dice Meschonnic, «Le rire dont l'écho retentit dans l'avenir est celui du présent qui reste présent. La modernité, c'est lui» [La risa cuyo eco resuena en el futuro pertenece al presente que permanece presente. La modernidad es la risa]. El XX, pues, es el siglo XIX más el «antisiglo XIX». Lo que hacemos es rellenar esta conciencia con causas ubicables en una línea cronológica: industrialización, tecnología, aceleración del tiempo, desarrollo y crecimiento económico, encanto y desencanto intelectual. Sin pretender añadir más a las definiciones de tradición o modernidad, sólo quisiera reparar en su capacidad de funcionar en la historia como un supremo y discernible antes y un esencial después, aunque no sea un punto fijo en el tiempo. Los numerosos debates sobre si tal distinción es o no empírica, o filosóficamente sólida, han tenido pocas consecuencias prácticas en la escritura de la historia. La prosa historiográfica adopta la consabida dicotomía tradición-modernidad como su propio oxígeno, impalpable pero indispensable. Por ello, con toda su vaguedad, las ideas asociadas al impreciso término «modernidad» ordenan nuestra visión del tiempo, incluso cuando nos obsesiona negar sus connotaciones —racionalidad, progreso, ciencia, aceleramiento del tiempo, desencanto y angustia, capacidad de volverlo todo obsoleto, de «desvanecer

en el aire todo lo sólido» y de «profanar todo lo sagrado» [Marx]—. Tradición-modernidad guía el cauce del siglo XIX europeo, el siglo del sí y del no a la Revolución Francesa, el de la industrialización y el crecimiento de la clase obrera o el del arrebato democrático.

El lecho del siglo XIX americano es, vale decir, particularmente decimonónico porque es parte intrínseca de la ecuación tradición-modernidad. América ha sido la causa, la consecuencia y el escenario de esta gran ecuación genérica, ya con el Saint-Domingue de jacobinos negros, con *l'Amérique* de Tocqueville o con la «sombra terrible de Facundo» en las pampas de Sarmiento. América no es nada más una parte del imaginario o de la necesidad de «otredad» de Occidente; es, como historia, *raison d'être* de la historia europea (filosófica y empíricamente), tanto como Europa es factor *sine qua non* para las historias americanas. Tradición-modernidad hacen que las historias de Europa y América sean distintas, pero que se desplacen sobre el mismo lecho. Bajo la lupa, por supuesto, todo es grande y complejo; cualquier grano de arena es un cosmos.

El Estado-nación, y su derivado natural, el imperio, es una conclusión consustancial a la historia vista a través del ángulo tradición-modernidad. Es una deducción empíricamente verificable. Mejor dicho, es *el* hecho empírico que rige el siglo XIX. También es norma y horma. Porque el Estado-nación no sólo tiene una historia (así llegó a ser), sino una ética (así debe ser). Sobre la línea tradición-modernidad del siglo XIX, la nación marcha, «como una procesión», al decir del gallo en «el gallinero demócrata» del haikú de José Juan Tablada. Concebir regiones o historias sin el medio de contraste, «la nación», es casi impracticable. Concebir

fenómenos más allá de la nación es laberíntico, incluso hoy que hemos dado por terminada «la gran historia», y que una vez más pregonamos el relativismo y cantamos el réquiem del Estado-nación. Unos siglos XIX no nacionales no tendrían salida a nuestro presente.

El siglo XIX organiza nuestra conciencia histórica tanto como nuestros archivos. Para hacer posible el río que vemos, el siglo XIX tuvo que llevarse entre su flujo las evidencias históricas desperdigadas. Las catalogaciones y la mera existencia de los archivos a lo largo del continente americano son una encarnación del siglo XIX. Y no sólo en los muchos archivos «nacionales», sino incluso en las elegantes colecciones privadas. En 1895 se fundó el Fogg Art Museum de Nueva York, con objeto de albergar en un solo sitio la suma de toda la «historia del arte». Donald Prezioso —nombre éste de historiador del arte, más faltaba— cuenta que la catalogación de las miles de imágenes coleccionadas ambicionaba demostrar la íntima relación entre el arte de un pueblo y el «carácter social, moral y ético de esa nación».

De hecho, las viejas bibliotecas de todo el mundo poseen rastros de los intentos decimonónicos de ordenar el conocimiento, hasta llegar a nuestro actual uso alfabético sustentado por la creencia en una jerarquía de naciones y regiones culturales. Los archivos anteriores a las independencias se han reorganizado para caber en el patrón del XIX. Son muchos los despropósitos en que se cae con este afán clasificador basado en naciones y culturas. En la Universidad de Texas en Austin, por ejemplo, The Benson Latin American Collection, una de las mejores colecciones del mundo, ocupa edificio apartado y alberga los libros de la América convencionalmente dada por «latina». Ahí también

se guarda lo referente a temas chicanos, porque, hemos de suponer, los *U.S. Latinos* son atávicamente afines a la «América Latina» y no a la colección del Center for American History, donde se guarda nada menos que la historia de Texas —raza/cultura mata nacionalidad—.

La era de las naciones, en verdad, fue también la época del «internacionalismo». Las historias del capitalismo o del «sistema mundo» han glosado el lado más patente del «internacionalismo» del XIX: la economía mundial, la expansión de mercados, tecnologías y formas de producción. Esta muestra palmaria del internacionalismo también descubre otro internacionalismo apabullante y hasta entonces inédito, en magnitud, en la historia de la humanidad: el desplazamiento masivo de personas de uno a otro lado del planeta. Sólo el saqueo de almas africanas a lo largo de la historia de la humanidad es comparable al tránsito de mano de obra entre, *circa*, 1820 y 1920. En esta historia, internacional como pocas, el hambre en Castilla o en Galicia a principios del XIX, o en Irlanda en la década de 1840, no son fenómenos locales, sino gestas de trascendencia mundial. Tan sólo a América, entre 1860 y 1920, llegan más de 25 millones de personas procedentes de Alemania, Italia, España, Gran Bretaña, Irlanda, Escandinavia, Japón, China, Líbano... Arriban a todo el continente, aunque mal repartidos. Estados Unidos, Argentina y Brasil son las metas principales. La historia del siglo XIX, pues, no sólo implicó crear franceses de *paysans,* o mexicanos de indios, o brasileños de toda clase de personal de *os sertões*, sino nacionalizar la mundialización de la humanidad.

El XIX es también la era del internacionalismo en términos de ideologías y movimientos sociales. La masonería, el

abolicionismo, el saint-simonismo, el fourierismo, el positivismo, el espiritismo, el socialismo, el comunismo, el liberalismo, el anarcosindicalismo, etc., son expresiones de una era en que las ideas importantes sólo podían serlo si eran más que la nación. Lo mismo puede decirse de los movimientos sociales ligados a una u otra de estas ideologías, o de movilizaciones como la de las mujeres en busca de derechos electorales y civiles o la de los grupos antialcohólicos que proliferaron por todas partes.

En el ámbito intelectual, siguiendo el mismo cauce del siglo XIX como era de naciones, transita a contracorriente el ímpetu internacionalista, incluso antinacionalista. Los esfuerzos nacionalistas en las ciencias tropezaban y, al mismo tiempo, hacían posible la mundialización ineludible de las comunidades de biólogos, naturalistas, higienistas, médicos o geólogos. Además, acaso como reacción a la misma era de las naciones y los imperios, el XIX es el siglo de los grandes pensadores anacionales o antinacionalistas, incluso en la América de los nuevos Estados-nación. A fines del XIX, Élisée Reclus era tajante:

> Si en toda nación se encuentran individuos que trabajan por desembarazarse de toda preocupación [...], la nación misma en su conjunto se halla todavía en la moral primitiva de la fuerza; complácese en asolar, arrebatar, matar y cantar victoria sobre los cadáveres insepultos; se glorifica con todo el daño que sus antepasados hicieron a otros pueblos; se entusiasma, enloquece celebrando en verso, en prosa, en representaciones triunfales todas las abominaciones cometidas por los suyos en país extranjero.

Para Reclus, como para muchos otros pensadores antinacionalistas, el «patriotismo agresivo» se había hecho «sabio durante el curso del siglo XIX para dar más consistencia a esta ilusión de las nacionalidades». Igual que Reclus, a contrapelo de los nacionalismos, lanzaron sus ideas Elsie C. Parsons, Randolph Bourne y Henry Adams o W.E.B. Du Bois en Estados Unidos, Miguel de Unamuno en España, Leopoldo Lugones en Argentina, Jorge Cuesta en México, José Carlos Mariátegui en Perú. En verdad, no obstante las diferencias, a pesar de su aristocratismo o de sus insalvables tonos racistas, hubo una cuota considerable de antinacionalismo en los modernismos y vanguardismos de las Américas.

A este respecto, Estados Unidos es en verdad excepcional, acaso por ser un paradigma olvidado de internacionalismo. En 1916, un lúcido intelectual pacifista, Randolph Bourne, decía que Estados Unidos era el campo de batalla intelectual de todas las naciones. El teatro donde las naciones regateaban su identidad: «Una federación mundial en miniatura.» En Estados Unidos, arquetipo del siglo XIX y XX, existe esa otra historia perdida de internacionalismo ya en Bourne o en el intelectual de origen africano W.E.B. Du Bois, que nunca tuvo ojos sólo para la nación, o en pensadores como Israel Zangwill y Horace Kallen. Por ello, no es azar que hoy que existe querella contra las envejecidas «culturas nacionales», en Estados Unidos o en el resto de América, se regrese a ese otro siglo XIX, al del antinacionalismo o el del internacionalismo.

Además del olvido del XIX como promotor del internacionalismo, la religión es otro tema que delata la fijeza de nuestra idea del siglo XIX; fijeza derivada de la reciedumbre con que el Estado-nación, como entelequia secular y

racional, nos rige. Todo parece indicar que a lo largo del XIX, en América lo religioso fue un primer actor: estuvo presente en el origen de la revolución de independencia de las trece colonias norteamericanas, así como en la negación de las otras colonias británicas al norte de Nueva York y Massachusetts a seguir la rebelión —lo cual produjo un conservadurismo contrarrevolucionario que a su tiempo dio lugar a la British North American Act de 1867, o sea a Canadá. Nueva Escocia experimentó una revolución, pero no de independencia sino de renovación religiosa: el *Great Awakening*, un movimiento evangélico que creía en el establecimiento de una nueva *city upon a hill* en medio de la lucha entre Inglaterra y sus colonias. La religión también cruza toda la historia decimonónica de España, y la repulsa de la religiosidad popular y sus excesos, por parte de los católicos ilustrados postridentinos, habla de la permanencia de la teatralidad religiosa de las masas. Esto es una forma de religiosidad que seguramente excedió, en durabilidad y potencia, por ejemplo, a las culturas obreras urbanas de las que creemos saber mucho más. De igual forma, en México y en la Gran Colombia, en dos revoluciones de independencia que involucraron a la muchedumbre, lo religioso constituyó el eje de la violencia y de la movilización. Lo mismo puede decirse de los cientos de movimientos religiosos que marcan la historia de Estados Unidos hasta bien entrados los años treinta del siglo XX —y ya apurado diría que hasta hoy—. También fue el caso de la Revolución Mexicana que *vira* guerra religiosa en los años veinte. Las divisiones entre liberales y conservadores en todo el continente, así como las reformas liberales (secularización educativa, expropiación de bienes eclesiásticos, separación de Iglesia y Esta-

do), hacen que el siglo XIX parezca el siglo del no a Dios y sus secuaces. Concebimos el XIX como los sociólogos decimonónicos nos tienen acostumbrados, como un proceso íntegro de eliminación de la irracionalidad. Incluso los novedosos estudios contemporáneos —por supuesto, seculares y posreligiosos— sobre «subalternos», anónimos y rurales, se meten con eso íntimo de sentirse mexicano o peruano o indio o mujer u hombre, pero no con Dios, que era, sin duda, el interlocutor perenne de la gente común. A Dios lo que es de Dios y a los «subalternos» lo que es de ellos. Y nosotros, los *scholars* de fines del siglo XX, desencantados y seculares, señalamos qué es lo de ellos.

Lo cierto es que si bien la secularización fue un cambio trascendente, resultó claramente confinado a lugares, grupos y clases específicos. Voltaire mismo, cuenta Owen Chadwick, no permitía que se hablara de ateísmo enfrente de la servidumbre: «Quiero —decía Voltaire— que mi abogado, mi sastre, mi valet, incluso mi esposa, crean en Dios; considero que si creen, seré menos robado y menos engañado.» Puede suponerse que, a lo largo del siglo XIX, en la cotidianidad de las mayorías pasó lo que en el San José de Gracia de Luis González, donde, entre guerras de independencia y de reformas liberales, «la falta de sujeción a la ley y a la autoridad civil contrast[ó] con la entrega al gobierno eclesiástico [...]. Nadie [puso] en duda las apariciones del diablo y las ánimas del purgatorio».

Si el bordón de la «falsa conciencia» y del «opio del pueblo» ha pasado, si no podemos comprobar en el presente el estribillo del racionalismo caballeresco que derrota molinos de irracionalidad religiosa, ¿no habremos secularizado demasiado, como dignos herederos del siglo secular y jaco-

bino, el XIX que, todo parece indicar, fue siglo de Dios como tantos otros? En esto de la religión hemos mostrado un natural desprecio, que para eso somos modernos; hemos tratado lo religioso del XIX como un síntoma accidental de algo más profundo, a la manera de los malos médicos medievales que creían que lo importante en los tumores era estudiar el odio de Dios antes que la forma y la textura del tejido tumoral.

Por otra parte, la conclusión pueblo, intrínsecamente ligada a la idea de nación y ciudadanía, es el otro resultado que deriva de la oposición entre tradición y modernidad. Ésta es la idea más huidiza y, sin embargo, más regidora del siglo XIX. Es esquiva porque pueblo es, en Europa o en América, tradición, sociabilidad tradicional, reacción, caos, carnaval, bajo corporal y no evidencia. Pero también es, o se convierte en, masa, ciudadanía, voluntad popular, proletariado, nación, patria. En 1789, ha dicho Michel Vovelle, no existía la palabra «pueblo» en Francia, sino «pueblos». «Pueblo» es una categoría temporal, moral y política, cuya articulación en las constituciones «latinoamericanas» no fue ni fácil ni siquiera evadible. El vocablo «pueblo» es la historia que tiene como resultado lo que ineluctablemente es y lo que, a nuestro buen parecer, debe ser.

No son, entonces, de sorprender la obsesión y la ambigüedad frente a la noción de «pueblo» que tuvieron los liberales mexicanos, argentinos o brasileños o los republicanos y liberales estadounidenses. Su ambigüedad es lo que define la existencia del siglo XIX americano, y es la misma dubitación frente a la Revolución Francesa, la comuna de París o las huelgas obreras en Buenos Aires, Chicago y Río de Janeiro

en la década de 1900. El siglo XIX agració a la categoría de pueblo con una importancia tangible en los hechos, pero también con una singular carga filosófica y moral. Liberalismo y democracia —verdades decimonónicas— se calibran con la categoría «pueblo», que nunca tiene un contenido preciso, aunque sí una afinidad moral clara, tanto para los conservadores mexicanos, los monárquicos brasileños, los populistas sureños en Estados Unidos, como para los historiadores de la «nueva historia social» de la década de 1970. «We, the People», la línea inicial escogida por los delegados a la asamblea constitucional de Filadelfia en 1778, fue en realidad un refugiarse en la ambigüedad suprema. ¿Quién formaba *the people?:* ¿todos?, ¿los blancos, excluyendo a los negros, los indios y las mujeres?, ¿o los blancos protestantes, excluyendo a los blancos católicos, los negros, las mujeres, los indios...? Esta vaguedad permitió escapar de los movimientos igualitaristas desatados por la revolución estadounidense, así como también de los excesos aristocráticos de las elites de Nueva Inglaterra. La doctrina de los derechos naturales, que el *Common Sense* de Thomas Paine convirtió en eso precisamente, en sentido común de grupos republicanos que lucharon en la revolución de independencia, parecía asegurar la soberanía popular dentro de una democracia directa. Pero las luchas entre federalistas, centralistas, republicanos y liberales hicieron patente que la pregunta «¿quién es el pueblo?» era, si no abolible, sí prorrogable, como quien venera fervientemente una imagen, pero se guarda de descorrerle el velo del rostro hasta mejor ocasión.

El pueblo son todos y no es ninguno; son los pobres, los proletarios, los ciudadanos, los oprimidos, los subalternos. En ser eso, el pueblo incluye la definición de los otros, su

negación, la elite, la burguesía, la gente decente. Sin pueblo no hay gente decente. Tampoco revolución. Tampoco nación. Tampoco causa ni obstáculo para el progreso. Tampoco ideología posible (ya sea socialismo, liberalismo, nacionalismo, anarquismo, populismo, democracia). Tampoco fin de las ideologías ni de la historia. Ni historia de abajo arriba ni de arriba abajo. Ni siglo XIX ni XX.

No es que el pueblo sea empíricamente incomprobable —aunque su definición sea variable y efímera— ni tampoco que no haya sido «motor de la historia», sino que en el ir y venir, dentro del infranqueable teorema tradición-modernidad, no buscamos en el siglo XIX otro pueblo que no sea el que albergan nuestras preferencias revolucionarias, nacionales o nacionalistas, modernistas o modernizantes. Por ejemplo, son *el* pueblo los llaneros cuando pelean con Bolívar o contra él en la independencia de la Gran Colombia; luego nada más son gente, mito. Es *el* pueblo el que lucha contra el virrey en Perú, pero no los que luchan del lado del virrey. El pueblo es la razón que justifica la constitución liberal de Cádiz en 1812, y por él se constituyen las juntas patrióticas en todo el continente, pero no existe acuerdo en las constituciones acerca de qué es el pueblo, y ante la duda prevalece la exclusión antes que la inclusión. El siglo XIX es, pues, una idea fija porque de tradición-modernidad se deduce pueblo, ¿quién es capaz de poner en duda tal certeza?

Pero es el progreso el resultado cardinal de la ecuación tradición-modernidad. No en el sentido optimista comúnmente relacionado con el siglo XIX, sino en su sentido más esencial de llegar a ser, de alcanzar, de conseguir, de *desarrollo* —lo cual incluye, por supuesto, la idea de no alcanzar, de fracasar, de no llegar y de «pasarse de tueste»—. Impli-

ca también un ritmo: lento, rápido, corto, largo, evolutivo, revolucionario, retrógrado. Sería difícil concebir la idea de cambio histórico sin estos principios. Lo peculiar de este discernimiento del progreso es que siempre tiene un libreto escrito. Es decir, no se ha encontrado ninguna sorpresa en el siglo XIX «latinoamericano» porque se trata de la prístina historia tradición frente a modernidad; mejor aún, de la invariable historia del intento y fracaso tenaz de la modernidad. Perpetuamente se trata de la nación vista del punto X en ascenso al punto Y, del Estado-nación, la industrialización, el liberalismo... Ya no compartimos la religión del progreso, pero la idea de progreso es intrínseca a nuestra noción de transcurrir histórico. Se espera de cada nación su peculiar versión de una partitura claramente escrita. Lo cual queda probado por nuestro uso inmutable del término «América Latina»: una región primariamente demarcada ya no sólo por el parentesco racial o cultural que lo de «latino» profiere, sino por una hermandad mayor y determinante: el fracaso conjunto. La «latinidad» se ha vuelto un apodo del progreso, del no acabar de llegar a..., del ser mundo tercero. El siglo XIX es una percepción inmutable por la misma razón que «América Latina» es un componente imprescindible del enunciado «desarrollo», la religión moderna. Si creemos en un lugar de llegada, universal y ecuménico, y en una sola forma de llegar, entonces América «Latina», entonces siglo XIX.

En este sentido, Estados Unidos aparece como una historia singular, no sólo por parecer, hasta hoy, la única historia de final feliz, sino porque ha sido la personificación misma del progreso. Para serlo, su historia, su siglo XIX, tuvo que borrar el conflicto, las contradicciones, como hicieron los

historiadores de lo que John Higham llamó en los setenta la «escuela del consenso». Pero, más importante, la historia de Estados Unidos hubo de escribirse no como un deambular entre tradición y modernidad, sino como un escenario neutral, *ergo* moderno, donde se enfrentaron distintas versiones de tradición-modernidad.

En fin, otras dos razones, más baladíes, más del oficio de historiador, explican la firmeza de la idea del siglo XIX, especialmente en las Américas. Por un lado, el principio cronológico de «échalo ahí y tápale»; por otro, el simple hecho de que la importancia del siglo XIX está hecha para enseñarse y de enseñarse. Esto es, para la América «Latina», los extremos del cauce del siglo XIX están armados por pasajes, fenómenos, situaciones tan resolutorias que ejércitos historiográficos custodian la salida y la entrada. Las independencias, por un lado; por otro, cosas como el fin de la hegemonía cafetalera o el varguismo para Brasil, o el golpe militar de 1930 para Argentina, o la revolución de 1910 para México. Para cada cosa, su titipuchal de estudios. De tal forma que la impresión que tenemos es que el mapa del siglo XIX no está constituido historiográficamente de adentro hacia afuera, sino de afuera hacia adentro. El XIX parece ser lo que queda atrapado entre esas dos columnas historiográficas. En medio encerramos lo que no queremos o no podemos saber. De este gran «en medio» a menudo sacamos nada más lo que necesitamos para mantener la custodia de los extremos. Historiográficamente hablando, mientras exista tal desigualdad entre las historias de los extremos y la de «en medio», el siglo XIX sobrevivirá como idea fija.

Por otra parte, el siglo XIX fue escrito para ser enseñado y aprendido. Para cada estación típica del río del siglo XIX

existen avenidas, monumentos, paseos, libros, plazas. Desbordar o desecar el río del XIX sería contrariar su enseñanza. Más aún, desbordar realmente el río sería desenseñarlo: minimizar conciencias históricas e identidades, planes de estudio, hurgar y olvidar lugares de memorias, incluso sería volver a trazar ciudades... Esto es impensable para un hoy que de ya se arroga el post-hoy, pero que todavía combate, llega a matar, por las certidumbres étnicas, nacionales, raciales, culturales, certezas más íntimas del siglo XIX.

En suma, el siglo XIX es idea fija sobre el tiempo y sus revoluciones; gran certeza y enigma colosal. Río que afirmamos, negamos y asumimos en una insólita lógica circular. «Las gigantescas alas del siglo XIX —escribió, en 1922, el poeta ruso Osip Mandelstam— son sus poderes cognoscitivos.» Y añadía: «Como el ojo de un cíclope inmenso, la capacidad cognoscitiva del siglo XIX apuntó hacia el pasado y hacia el futuro. Al ser nada más que visión, vacía y voraz, devoró, con avaricia y sin distinción, todas las cosas, todas las eras.» Incluso, agrego yo, la nuestra.

## *Río de historias y palabras*

*Yo persigo una forma que no encuentra su estilo.*
RUBÉN DARÍO *[ca.* 1902]

*Al volver del otro mundo, que así tanto vale salir del calabozo de la inquisición, donde por así conviene me tuvo archivado tres años el gobierno,*

*me hallé con una gran variación en la ortografía y excluida la* x *del número de las letras fuertes, por más que la reclamase el origen de las palabras.*

FRAY SERVANDO TERESA DE MIER
[Carta de despedida a los americanos, 1821]

*Como poderei eu, rude engenheiro, entender o quilômetro, sem o K, o empertigado K, com as suas duas pernas de infatigável caminhante, a caminar distâncias? Quilômetro, recorda-me kilometro singularmente esmagado ou reduzido; alguma coisa como um relíssimo decímetro, ou grosseira polegada. Mas decretou a enormidade; e terei, doravante, de submeter-me aos ditames dos mestres.*

EUCLIDES DA CUNHA [Carta a Domício da Gama, 15 de agosto de 1907]

*No tengo la pretension de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirijen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservacion de la lengua como un medio providencial de comunicacion i un vinculo de fraternidad entre las varias naciones de oríjen español [...]; el mayor mal de todos, i el que, si no se ataja, va a privarnos de las inapreciables ventajas de un lenguaje común, es la avenida del neolojismo de contruccion, que inunda i enturbia mucha parte de lo que se*

*escribe en América, i alterando la estructura del idioma, tiende a convertirlo en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros, embriones de idioma futuros, que durante una larga elaboracion, produciran en América lo que fué en Europa en el tenebroso periodo de corrupcion del latin.*

ANDRÉS BELLO *[Gramática de la lengua castellana]*

*Nos livros, na imprensa, nos discursos, a realidade começa a ser, ifalivelmente, a dura, a triste realidade. A transição do convivio das coisas elementares da natureza para a existência mais regular de abstratadas cidades deve ter estimulado, em nossos homens, uma crise subterrânea, voraz. Os melhores, os mais sensíveis, puseram-se a detetar francamente a vida, o «cárcere da vida», para falar na linguagem do tempo. Poder dizer-se de nosso romantismo que, mesmo copiando Byron, Musset, Espronceda, mesmo creando um indianismo de convenção, já antecipado, em quase todas suas minúcias, por Chateaubriand e Cooper, ou quando transpôs o verbo altissonante de Hugo para as suas estrofas condoreiras, só foi artificioso e insincero em certas particularidades formais [...]. Todo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência íntima, a mesma indiferença, no fundo, ao conjunto social; qualquer pretexto estético serve-lhe de conteúdo.*

SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA *[Raízes do Brasil]*

Al clarear el siglo XX, G.P. Gooch escribía *History and Historians in the Nineteenth Century* (1913): no el relato de un trozo de la vida de la historia, sino la autobiografía total de una disciplina con un origen claro —el Renacimiento, la Revolución Francesa, la Ilustración, Kant, Hegel, Ranke—, aunque con específicas traducciones nacionales. El XIX fue incuestionablemente el siglo de la historiografía. Nunca antes en Europa o en América se escribió tanta historia ni se litigó tanto sobre cómo escribirla. Fue el primer gran siglo de la historia como idea, como disciplina, como oficio. Cualquier caligrafía, actual o futura, sobre el pasado es, irremediablemente, un silencioso tributo al siglo que fue el más caudaloso río de historias y palabras que la humanidad había hasta entonces conocido.

Pocas veces se repara en el siglo XIX como río de incontables historias y palabras, aunque ese vocabulario y esos relatos, por anacrónicos que parezcan, nutran nuestras «conciencias históricas». En efecto, los historiadores decimonónicos hicieron posible la historia como la entendemos hoy. También la hicieron indispensable. «Somos, ante todo —decía Wilhelm Dilthey—, seres históricos y, después de eso, observadores de la historia; sólo porque somos lo uno nos convertimos en lo otro.» Por supuesto, hoy nos parece una simpleza que naciones, pueblos e individuos requieran historia. Pero no hay nada de natural o simple en tal conclusión. Si bien vivimos, decía Unamuno, «de la memoria y para la memoria», una conciencia histórica ilustrada y científica es un aliño totalmente dispensable. El XIX hizo de la historia una necesidad, incluso en el desfachatado de Nietzsche, para quien «el hecho de que la vida en verdad necesita de los servicios de la historia debe ser tan clara-

mente entendido como el hecho de que un exceso de historia hiere a la vida».

Que la historia nos resulte indispensable sugiere una adicción a una clase de dialecto del y sobre el pasado, como quien se vuelve mudo al no poder recordar el caló de la ciudad donde se crió. En estos años que van corriendo, en los cuales «hemos perdido la inteligencia del lenguaje usual» [López Velarde], es más practicable el rastreo de cómo hemos contado nuestras «historias, de cómo hemos hecho de una modalidad literaria especialmente decimonónica (la historia) una realidad temporal, espacial y sentimental.*

El siglo de la historiografía —el XIX— nos acompaña como una lección ejemplar aprendida en la infancia. En América «no hay historia», creía Martínez Estrada en 1933, pero «habiendo historiadores tarde o temprano tendrá que haberla, como habiendo brujas tiene que haber demonios por intrínseca necesidad». Lo que sí había, según él, era biografías (la de Facundo, de Sarmiento; la de Belgrano, de Mitre), y lo demás era «inventario de los enseres de la casa del prócer». Martínez Estrada exageraba, pero no mentía. La historia de la historia en el XIX americano ha consistido, ante todo, en biografías de héroes a manera de alegorías de otras vidas aún más epopéyicas, las de las naciones. Fueron historias literarias y románticas porque carecieron de profesionalismo historiográfico, aunque era posible escribir épica con notas a pie de página (como acreditan George Bancroft o Bartolomé Mitre). Pero también fueron histo-

* En lo que sigue, dependo de la literatura escrita sobre Estados Unidos, México, Argentina, Brasil, Perú y Chile. Me es imposible, pero quisiera haber podido incluir a la América francesa.

rias románticas por esas razones misteriosas que han de explicar por qué a mediados del siglo XIX nadie escribía como, por ejemplo, Remy de Gourmont el francés, ni como Macedonio Fernández o Leopoldo Lugones el español, ni como Machado de Assis —el más precoz de todos— el portugués, ni como T.S. Eliot, Henry Adams o Henry James el inglés. En esos miles de volúmenes de historias patrias escritas en el XIX, pese a todo su «lirismo» y verbosidad, están los cimientos sobre los que descansa todo nuestro pensar histórico.

En *Convenciones contra la cultura* (1987), acaso el ensayo más lúcido sobre esta materia, Germán Colmenares lo expresó como pocos:

> Por tratarse de una imagen primigenia de nuevas naciones sobre sí mismas, la historiografía hispanoamericana del siglo XIX sigue siendo enormemente influyente. En la trama de los acontecimientos elegidos en ese entonces sigue reconociéndose la individualidad de cada nación, los rasgos distintivos de una biografía colectiva. A veces se presenta como un arsenal disparatado de imágenes, desprendidas de su propia cronología y sin un origen identificado. Casi nunca se las asocia al nombre de un autor o se recuerdan las circunstancias que les dieron origen. La fuerza misma de dichas imágenes reside en su carácter aparentemente anónimo, como si se tratara de elaboraciones espontáneas de un inconsciente colectivo.

El siglo XIX, pues, trazó el cauce de un río de palabras e historias al que forzosamente recurrimos. Esta historiografía ha legado tres dejos a nuestra peculiar manera de con-

tar el pasado. El primer acento está dado por el magno tema fundador de las historias americanas, del siglo XIX mismo, así como de la autoconciencia de los «tiempos modernos»; esto es, las independencias. Una segunda marca de este discurrir de historias y palabras fue la suma de originalidades (literarias, históricas) en un coro de motivaciones y realidades conjuntas. Este dejo del idioma historiográfico explica por qué cada historia patria tiene que ver simultáneamente con las aspiraciones de lograr lenguas nacionales y con el desenvolvimiento occidental de las tendencias literarias; lo mismo se refieren con detalle a una batalla en Puebla, Cochabamba o Gettysburg que a las historias decimonónicas universales, llenas de metáforas clásicas sobre el heroísmo y la libertad. Finalmente, la escritura de la historia en toda América nos ha legado el eco de una importante preocupación, la que Sarmiento puso en una sola línea: «De eso se trata: de ser o no ser salvajes.»

La historia de cada país fue escrita como una novela provinciana, llena de resonancias locales, de luchas de poder regionales e incluso familiares, pero también con un ojo puesto en la historia como tentativa cosmopolita, como una lista obligatoria de lecturas cruzadas adentro y afuera de América. Fueron inusitadas carambolas intelectuales entre pequeñas comunidades de escribanos del pasado en Santiago, la ciudad de México, Filadelfia, Buenos Aires o Caracas; unos cuantos temerarios que se creían escritores y hacedores de pueblos y naciones y que, megalomanía aparte, hicieron eso y más.

Karl Jaspers fijó como el «eje cronológico» indispensable para discurrir una historia universal de Occidente el pe-

riodo entre el 800 y el 200 a.C. Asimismo, en las Américas, el periodo que va aproximadamente de 1770 a 1825 ha sido el eje cronológico, narrativo y político que sustenta las distintas historiografías. En ese periodo sucedió lo que cualquier cuentista necesita: un principio claro y ejemplar, una trama maestra. Fue posible, entonces, iniciar una historia como lo hizo, a finales de la década de 1870, el argentino Vicente Fidel López: la república argentina era «la evolución espontánea de la nacionalidad y de la raza española». O a la manera de Bartolomé Mitre y su biografía de Belgrano: «Este libro es al mismo tiempo la vida de un hombre y la historia de una época [...]; [la independencia del pueblo argentino] inaugura una democracia genial, embrionaria y armónica que tiende a normalizarse dentro de sus propios elementos orgánicos.» A pesar del trasfondo de inestabilidad, y gracias a la independencia como tema fundador, los historiadores decimonónicos de Argentina, Chile o Venezuela lograron disimular los conflictos, idear las naciones. Para ello lograron pactos historiográficos, giros literarios enraizados en las peculiaridades de cada contexto y de cada tradición literaria. Giros que también estaban limitados por las pugnas políticas internas, los deseos imperiales y los confines del estilo, frontera ésta entre lo decible y lo indecible.

No quiero sugerir que América y sus países sean una pura invención literaria ni creo que sea pasmoso el hecho de que las independencias sean el eje historiográfico de todas las historias americanas hasta bien entrado el siglo XX. Ni la batalla de Junín en 1824 ni el grito de Ipiranga en Brasil (1822) fueron ocurrencias literarias, pero nuestra conciencia de estos hechos sí es producto de múltiples ha-

llazgos literarios. Es a esto último a lo que hago referencia en estas líneas.

Las independencias casi naturalmente se hicieron un tema fijo porque eran una remembranza muy cercana para dos o tres generaciones de historiadores de América. Añádase a este apego sentimental el resultante desprecio de la era colonial y el duro y escabroso camino de formación de los Estados nacionales. Las independencias eran, pues, tan cristalinamente buenas y narrables como *no* lo era todo lo que siguió después. La llamada generación de 1837 en Argentina (Echeverría, Alberdi) fue hija de las independencias, y a su vez legó sus preocupaciones a las generaciones siguientes, hasta Mitre y López. En México, historiadores conservadores como Lucas Alamán o Abad y Queipo o liberales como José María Luis Mora eran los herederos de los ideales y temores de las luchas populares, la inestabilidad y el costo de la independencia, así como del patriotismo criollo que se remontaba al siglo XVIII. Son historiadores que pueden afirmar que vieron todo aquello, como Lucas Alamán decía en su *Historia de Méjico* (1849): «Vi nacer en Guanajuato, mi patria.» La historia se fusionaba con las reminiscencias de estos hombres. Las generaciones siguientes de historiadores mexicanos no sólo heredaron la preocupación por la independencia, sino que la reforzaron gracias a los ataques de dos potencias invasoras, los dos modelos que más admiraban: Estados Unidos y Francia. De igual forma, Brasil, cuya independencia se presenta historiográficamente como un proceso inevitable pero «armónico», ha hecho de la independencia la clave de su historia: Brasil, la historia diferente. Un país cuyo «padre de la patria» fue un acuerdo difícil de lograr, una verdadera batalla de símbolos —como

muestra José Murilo de Carvalho (*A formação das almas*, 1995)—, pero un país que logró un héroe diferente, José Bonifácio: ni un Washington ni un Bolívar, sino un Maquiavelo; un héroe que temía los excesos democráticos y que continuará siendo héroe, decía Emília Viotti da Costa en 1972, «en tanto perduren las ideas de nacionalidad, autonomía e integración nacional». Si no muere el legado del XIX, tampoco morirán sus héroes, no importa que aparezcan como Napoleones, Maquiavelos o Rasputines. Por ello, aunque las historias de las independencias no constituyan el total de las historias nacionales de los países americanos, sí son el eje cero que ordena y rige todas las historias y el devenir de los estilos de contarla.

Por lo demás, en toda América los historiadores decimonónicos fueron hombres de letras, celebridades y, también, estadistas en sentido estricto (hacedores de Estados). Entre los historiadores del XIX hispanoamericano se cuentan hasta ocho presidentes de sus respectivos países (Mitre y Sarmiento son ejemplos conocidos). En Estados Unidos, pocas personalidades del XIX adquirieron más notoriedad nacional que George Bancroft, William Prescott, Henry Adams o un importante historiador que fue presidente, Theodore Roosevelt, hombre que se preocupó y se ocupó de hacer y escribir la historia de Estados Unidos como sólo Hollywood podría hacerlo mejor. En España misma, uno de los historiadores más influyentes, el autor de *Historia de la decadencia de España* (1855) y el impulsor más importante de la profesionalización de la historia en la década de 1880, Antonio Cánovas del Castillo, fue no sólo el gran cacique del Ateneo Científico y Literario de Madrid y de la Real Academia de la Historia, sino el «árbitro de Es-

paña»: el organizador del Estado desde finales de la década de 1870 hasta su asesinato en 1897. Otro importante historiador español, Emilio Castelar, fue también, aunque brevemente, presidente de la efímera primera república. Un ejemplo francés emblemático de esta clase de historiadores que escriben y hacen la historia es Adolphe Thiers, uno de los más importantes historiadores franceses del XIX, y un personaje de Estado desde la década de 1840 hasta la reconstrucción francesa después de la guerra franco-prusiana.

Estados Unidos no es excepción en lo que hace a la independencia como eje historiográfico. La independencia de las trece colonias fue vista —y no sólo por los federalistas y republicanos estadounidenses— como el pivote de una historia más grande: la libertad, el republicanismo. De hecho, la historia estadounidense no habla de la independencia, sino de *la* Revolución, como si no fuera cosa de historia patria, sino de historia universal. El mundo entero estaba al tanto de esta revolución. Desde el discurso de Jonathan Mathew, quien defendía la libertad en la lealtad a la corona pero en contra de poderes arbitrarios —*A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Power* (1750)— hasta la consagración en letra de la originalidad *américaine* en *La democracia en América* (1840), de Alexis de Tocqueville, el significado de Estados Unidos se debatió en medio de una unanimidad simbólica y literaria, aunque también de un mayúsculo desarreglo ideológico y político. Entre las cartas, tratados e historias escritas por J. Hector-Saint John de Crèvecœur, Thomas Paine, George Washington o los propios redactores de la Declaración de Independencia (sobre todo Thomas Jefferson, pero también

Benjamin Franklin y John Adams), la revolución estadounidense se fue volviendo un hallazgo literario pertinente y necesario: «En sí misma —ha dicho el historiador Robert Ferguson—, el más grande logro literario del siglo XVIII estadounidense.» Un logro que cobra más importancia si se toma en cuenta el considerable número de lectores a que estaba dirigido, en Estados Unidos y en Europa. Era una retórica derivada de la Ilustración europea, del utilitarismo inglés y, muy importante, del protestantismo reformista. Una labia que lidiaba con cuestiones tan irreconciliables como la esclavitud, la ciudadanía negada por raza o por los intereses encontrados de las distintas elites regionales. Unas líneas de lo que sería el himno nacional de Estados Unidos —«The Star-Spangled Banner», de Francis Scott Key (1814)— sirven de ejemplo de los asegunes de esta retórica: es la voz de un ciudadano de las colonias que, como prisionero de las tropas invasoras británicas, contempla el ataque a Baltimore en 1814:

> O! Say can you see by the dawn's early light,
> What so proudly we hailed at the twilight's last gleaming [...].
> Praise the Power that hath made and preserved us a nation!
> Then conquer we must, when our cause it is just,
> And this be our motto «In God is Our Trust»;
> And the star-spangled banner in triumph shall wave,
> O'er the land of the free and the home of the brave.*

* ¡Oh! Decidme, ¿podéis ver al caer la luz temprana del alba / lo que tan orgullosamente aclamamos en el último destello del crepúsculo? / [...] / ¡Alábese el poder que nos ha hecho y preservado como nación! / Y

A mediados del siglo XIX, en *History of the United States*, la primera gran síntesis de la historia de Estados Unidos, cuyos diez volúmenes se publicaron entre 1834 y 1876, George Bancroft veía al mundo entero transcurrir en eras: del principio a la era de Sócrates, de ahí al inicio del cristianismo, y «la tercera se extendía desde la promulgación de los evangelios hasta la revolución americana»;

> estos [últimos] acontecimientos —decía Bancroft— pueden ser considerados los dos más importantes en la historia de la humanidad. Con el último iniciaba una era nueva y más gloriosa, de la cual la era que la precede inmediatamente pide ser considerada nada más que como etapa de formación [as little more than formative].

Para Bancroft, la independencia de Estados Unidos era producto de la lucha, imparable y natural, por la libertad sostenida por los colonos de Norteamérica, la cúspide de la historia de la libertad que comenzó en Jamestown en 1607 y culminó, según Bancroft, en Yorktown en 1781. Estaba lista la «tierra de los libres, el hogar de los valientes»: *In God is our Trust.*

Por cierto, el universalismo de la revolución estadounidense fue el que le otorgaron todos los patriotas de América, lo mismo un fray Servando Teresa de Mier que un José Victorino Lastarria o el primer imperio brasileño, para el que el federalismo estadounidense era un exceso a evitar —y la

---

entonces conquistar debemos, cuando nuestra causa es justa / Y que éste sea nuestro lema: «En Dios está nuestra fe»; / Y el estandarte de estrellas adornado en triunfo debe ondear / Sobre la tierra de los libres y el hogar de los valientes.

Guerra de Secesión acabó por confirmar las sospechas brasileñas—, o las juntas patrióticas como la de Venezuela, que en 1811 incluso llegó a proponer declarar la independencia el 4 de julio para seguir al pie de la letra el ejemplo estadounidense. En su reacción, los historiadores de la no Amérique, de los americanos fieles a la corona inglesa, de lo que acabó por llamarse Canadá, reafirmaron el universalismo de la historia estadounidense. Un bello libro, *Promoters, Patriots and Partisans. Historiography in Nineteenth-Century English Canada* (1989), de B.M. Taylor, recapitula la historia de un puñado de historiadores divididos entre la atracción de Inglaterra, la de la naturaleza, y el imán que fue la revolución estadounidense. Una historia que pasó de la búsqueda de una era dorada en el futuro, a una historia nacional impuesta sobre divisiones ideológicas, raciales y religiosas, lo cual hizo inevitable hallar la era dorada en el pasado. *L'Amérique* tocquevilleana se quedó sola en el continente como historia para el pasado, para el presente y para el futuro. Así como el siglo XIX es un río de palabras que saca de su cauce las altisonancias no deseadas (Haití, por ejemplo), también carga con términos de resonancia cacofónica y unánime, como el compuesto «revolución estadounidense-libertad-República». Los historiadores estadounidenses ayudaron a crear tal término, pero no querían ni podían controlar su circulación universal.

Tampoco es de sorprender el uso de modelos interpretativos europeos en historiadores de todo el nuevo mundo. Bolívar hizo uso de metáforas clásicas (Atenas, Esparta, Roma) en sus llamados a América para lograr una historia propia, porque, como afirma Anthony Pagden, «no había otra opción. Desde la perspectiva republicana, liberal [...],

América no [tenía] una historia utilizable». Andrés Bello, Francisco de Miranda o José Blanco White hicieron uso de las ideas, y frecuentaron a los ideólogos, del monarquismo parlamentario conservador de Inglaterra. En Brasil, la tierra que no siguió, aparentemente, el cauce tumultuoso del siglo XIX «latinoamericano», las metáforas de su propia épica, mezcladas con las de la América hispánica y los motivos europeos clásicos, alcanzaron potajes tales como las raras lecciones que Joaquim Nabuco sacó de Chile y de Roma: «Nuestro sometimiento sería mayor que el de las otras naciones sudamericanas, porque éstas, devastadas como están por la guerra civil, se endurecieron con ellas; sus hombres públicos, como los cónsules romanos, saben todos maniobrar legiones.» Y también clásicas y desusadas fueron las conclusiones a las que llegó Alberdi a finales de la década de 1860 acerca de la guerra del Paraguay: una «gran revolución de todos los países del Plata» para «servir a la reconstrucción del imperio del Brasil», pero

> [no] será el Brasil la Roma del nuevo mundo, por más que Buenos Aires se empeña en ser la Atenas del Plata [...]. Y ¿por qué no? Bien puede haber una Atenas sin Fidias, sin Praxiteles, sin Aristóteles ni Platón, como lo prueba la Atenas de la Grecia actual, que no perdería mucho en llamarse a su vez la Buenos Aires de Oriente.

Brasil, creía Alberdi, «no tiene vecinos sino antípodas». Inevitablemente América «Latina» no tenía una historia común, pero su historia no era distinta de la occidental.

En México, a finales del XVIII el jesuita Francisco Xavier Clavijero se encargó de hacer del pasado indígena mexica-

no la antigüedad casi griega de la nación mexicana, y lo hizo en el exilio conjunto de jesuitas americanos como Francisco Javier Alegre y Diego José Abad. En este exilio, lingüístico y cultural, como ha mostrado Antonio Alatorre, estos criollos acataron su originalidad americana y su universalidad lingüística. En Estados Unidos, a pesar de su populismo y de su antiaristocratismo, Franklin, Jefferson y Adams utilizaron la frase en latín *E pluribus unum* (de muchos uno) como lema del Congreso Continental. George Bancroft, educado en Alemania y esporádicamente profesor de griego en Harvard, tampoco tuvo empacho en iniciar su historia de Estados Unidos como una confirmación del gran pasado occidental: «Los Estados Unidos de América —escribió en el prefacio al primer volumen de su *History of the United States* (1834)— constituyen una porción esencial de un gran sistema político, y abrazan a todas las naciones políticas de la tierra.»

De hecho, este clasicismo de los criollos de América fue un camino de dos vías: los propios europeos ilustrados hallaron en estas traducciones clásicas del exotismo americano alegorías espléndidas para sus historias. De alguna manera, lo azteca, lo inca, lo americano, se volvió alusión clásica, común, lo mismo en Voltaire, Montesquieu o Joseph Conrad, que en Adam Smith (que puso como ejemplo del estado de naturaleza las pampas argentinas). Nerón o Moctezuma, Alejandro, Napoleón, Bolívar o Washington se volvieron personajes de la misma historia, allá, en Europa, o acá, en América.

El tema de la independencia resultó apto para ensayar tonos de decir las cosas literaria y científicamente. De hecho,

como afirmó Germán Colmenares,

> el lenguaje de la independencia constituyó una innovación radical. Su retórica y sus metáforas no enriquecían una idea literaria, pero en cambio se volvieron corrientes en mensajes, en proclamas, partes militares, discursos políticos y hasta en una correspondencia privada conscientemente escrita para hacer parte de archivos públicos.

Hoy cualquier biblioteca nacional atesora no sólo los volúmenes de historias patrias, pesados y frecuentemente bien producidos (en Boston, Nueva York, Londres, Amsterdam o Barcelona, capitales editoriales del XIX), sino también tomos de las cartas de los hacedores y escritores del nacimiento de las respectivas naciones. Aún más, el XIX significó duelos de palabras por las historias, las naciones, los honores. En América, los memorables debates historiográficos del siglo XIX fueron o materia de precisión en los detalles según alguna agenda ideológica, o simplemente el longevo encuentro, tan de la historia-grafía, entre los dos extremos que aún continúan la reyerta con nombres y presentaciones diferentes: por un lado, los partidarios de una historia literaria, dramática, pedagógica y pragmática, más o menos relativa de acuerdo con objetivos políticos; por el otro, los seguidores de una historia de hechos y más hechos, historia de alguna manera científica, a toda costa objetiva.

En Estados Unidos, el debate de la escritura de la historia nacional fue, en sí mismo, una victoria de la idea misma de nación unitaria. No es de sorprender que las primeras tentativas significativas de historia verdaderamente general y nacional empezaran en las décadas de 1840 y 1850;

esto es, más de medio siglo después de la independencia. No porque no se escribiera historia antes, sino porque una historia total y nacional para un conjunto de colonias, divididas por la geografía, la esclavitud, la religión y la ideología, constituía un auténtico llamado a las armas. Puede decirse que el primer intento de historia nacional fue la redacción de su propia Constitución: una polémica llena de posiciones irreconciliables, y que termina en el culto a la ambigüedad para abrir las menos heridas posibles. En verdad, no fue sino hasta después de la guerra civil, que saldó con las armas lo incompatible, cuando las historias nacionales se hicieron no sólo posibles sino indispensables para reconciliar, intelectual y políticamente, pasado, presente y futuro. *L'Amérique* parecía no requerir historia nacional, pero no por ser consenso universal, sino para no dejar de parecerlo, para no tener que enfrentar la realidad de conflictos ideológicos y regionales.

En los albores del siglo XIX, pues, el pleito en Estados Unidos no fue por una u otra clase de historia nacional, pero sí por la historia como verdad o como ficción. Tal asunto no es menor, si se considera que historia y literatura no terminaban aún de divorciarse. Posteriormente, ya a mediados de siglo y sobre todo después de la guerra civil, el pleito por la historia alcanzó dimensión de época: la narrativa triunfalista y romántica de George Bancroft o de Francis Parkman quedó como el pasado, literario e inmaduro, de una historia científica que desde 1880 mereció edificios y programas de doctorado en las universidades estadounidenses.

A principios del siglo XIX, las historias de la independencia, y los cientos de recuentos de hechos y anécdotas de

multitud de historias locales, enfrentaron el reto de la ficción como algo más que una simple confección imaginaria levantada sobre hechos verídicos y objetivos. Dos novelistas, los primeros realmente estadounidenses, Washington Irving y James Fenimore Cooper, hicieron investigación histórica al mismo tiempo que liberaron a la historia de su anclaje empírico. Es más, llegaron a burlarse de las historias «reales». Irving escribió una ilustre y popular biografía de George Washington, la más importante referencia sobre el héroe en todo el siglo XIX, al igual que una vida de Colón y novelas con motivos españoles. También redactó una sátira de las historias, las verdaderas, y las guías para una ciudad como Nueva York. La historia como texto literario, ha dicho el historiador M.T. Gilmore, era una lección de filosofía con ejemplos, pero Irving la volvió una ficción cómica en su *History of New York* (1808), además de otro ciento de burlas de este estilo que publicó en la famosa publicación *Salmagundi*. Por su parte, Cooper, después de varios experimentos a la manera de la novela romántica inglesa, acabó hallando la síntesis retórica que lo convirtió en uno de los novelistas más leídos en el mundo durante el siglo XIX, así como en el promotor más importante, durante la primera mitad del XIX, de los nuevos mitos fundadores de Estados Unidos. El secreto estuvo en unir hechos históricos con tramas abiertamente románticas de amor y lucha del bien y la civilización en contra del desamor, la maldad y la barbarie. Ingrediente vital en esta trama fue la naturaleza, el paisaje, pintado en letras.

En Estados Unidos, la historia propiamente dicha era la instauración de los principios republicanos modernos, pero también la dicción más pura de un idioma democrático.

Era un no rotundo al aristocratismo del lenguaje de, por ejemplo, Edward Gibbon, Chesterfield o David Hume, especialmente cuando de lo que se trataba era de contar la historia de la nación nueva, la que negaba al viejo mundo. Con la prosa histórica, decía el influyente orador y político Daniel Webster al criticar las historias de Gibbon, se debe «escribir para la información del lector, [pero] cuando [Gibbon] debe instruir a la mente, tan sólo halaga al oído» (la cita es del historiador Kenneth Cmiel). Y si no se usa la vieja elocuencia, ¿qué elocuencia usar? En la primera mitad del XIX,

> los estadounidenses ilustrados —sostiene Cmiel— se preocupaban por los usos ilícitos de un lenguaje refinado. Al mismo tiempo, sin embargo, era difícil encontrar a alguien que no creyera que la nación necesitaba una lengua refinada y cultivada. John Witherspoon, Benjamin Franklin, James Madison, Benjamin Rush, John Adams, James Wilson y Thomas Jefferson se contaban entre los que enfatizaban la necesidad, en la nueva nación, de un lenguaje y una literatura refinados.

A finales del XIX, la ciencia parecía haber solucionado el problema de un lenguaje para la historia de Estados Unidos. A través de la ciencia, historiadores profesionales como Herbert Levi Osgood o George Louis Beer revisaron (entre 1898 y 1910) las relaciones entre el imperio y las colonias y matizaron la historia triunfalista de Bancroft. También a golpes de ciencia los historiadores «progresistas» de fines del XIX y hasta la década de 1920 (p. ej., Arthur M. Schlesinger y Charles Beard) revelaron que en los orígenes de la nueva nación yacían bases materiales y los intereses en-

contrados de las diferentes elites de las trece colonias. La ciencia, sin embargo, no concluyó ni con el debate historiográfico sobre la nación y su destino ni tampoco con el dilema de un lenguaje para hablar verdad y belleza. En 1894, Henry Adams, entonces presidente de la American Historical Association, mandó desde Guadalajara (México) sus duras críticas a una historia científica que bien podía acabar probando que eran mitos irreales las palabras que sostenían la idea de *l'Amérique* en el siglo XIX. El mismo Adams, en 1900, recurrió a la ciencia para probar que la historia no era un proceso determinístico, pese a la cientificidad ganada por la disciplina en el siglo XIX. Hasta entonces, Adams creía que el curso de la historia cambiaba cada treinta años (1830, 1860, 1890). Pero al clarear del siglo XX, Adams calculaba que el próximo viraje no sería 1920, sino el aceleramiento infinito de la historia. Si la ciencia hacía posible la historia, también la volvía un remolino cuyas consecuencias, buenas y malas, resultaban, en 1900, impredecibles y temibles para Adams. La ciencia creaba más problemas de los que solucionaba.

En el resto de América, los debates de la historia no tardaron en aparecer poco después de las independencias. En Chile, la década de 1840 significó estabilidad política según el orden impuesto por Diego Portales. Y Chile fue el lugar de exilio de varios intelectuales sudamericanos. Un hervidero de ideas sobre cómo escribir el pasado, el presente y el futuro de las naciones que entonces se estaban cocinando. Ahí, en 1847, Andrés Bello y Jacinto Chacón se enfrentaron a raíz del *Bosquejo histórico del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución de 1810 hasta 1814,* de José Victorino Lastarria. Para Bello, la historia

debía incluir la acumulación de datos, la exactitud y un buen estilo; para Chacón, la verdadera historia era la evolución desde la simple crónica exhaustiva de datos hacia una historia filosófica compleja e interpretativa. El desacuerdo metodológico en el XIX chileno contrasta con la unanimidad temática de las historias. Como ha sostenido el historiador Allen Woll, no hubo en Chile alguien que rompiera el acuerdo nacionalista, no hubo «un Lucas Alamán para defender la herencia colonial». Hubo, por supuesto, historiadores conservadores, liberales y católicos que atacaron a los enemigos políticos del día, que clamaron el derecho sobre territorios (Tierra del Fuego y el desierto de Atacama) o que defendieron la tradición católica chilena. Pero el conflicto metodológico a la manera de Bello y Lastarria se saldó con un compromiso tramposo: una historia aparentemente objetiva, pero más que nada útil a la formación y consolidación de la nación. Cuando la ciencia se volvió dogma, no podía serlo más que encimándose sobre el glosario de hechos, sucesos y motivos románticos que había producido una historiografía útil a la nación.

En Argentina, entre 1833 y 1952, bajo la dictadura de Juan Manuel de Rosas —un federalista que acabó por consolidar el poder de Buenos Aires—, creció lo que el historiador Jorge Myers ha llamado un «orden republicano a medio camino entre dos siglos»: un eficaz lenguaje para referirse a la historia, la política y la economía nacional, que fue mezcla de la elocuencia clásica, de las antiguas concepciones del orden colonial, de patriotismos locales y de la moderna soflama para hablar en política. Un idioma historiográfico y político tan moderno como era posible.

> Esencialmente —ha dicho Jorge Myers— el de Rosas fue un orden republicano que se suponía representativo de los más altos valores de la modernidad social, económica y política alcanzados por el siglo XIX. Pero era considerado en igual medida el orden —en la frase de Alberdi— de una república posible: es decir, un orden adecuado a las realidades de una experiencia americana, articulado en respuesta al colapso de la autoridad política y social a todos los niveles de la sociedad, y cuya tarea principal sería crear formas de legitimidad allí donde antes no había existido ninguna.

Antes, el deán Funes —Gregorio Funes, cabildo de la catedral de Córdoba— supo ser el primero de estos historiadores entre «dos mundos» [Tulio Halperín]. Por su parte, Bartolomé Mitre se las arregló para encabezar varios debates historiográficos, como si le sobrara tiempo y tinta a su agitada vida política y a su feraz pluma. Casi siempre peleó por diferencias de interpretación en uno u otro dato, o por errores de fechas, nombres o lugares. Con Dalmacio Vélez Sarsfield bregó a mediados de la década de 1860 acerca del papel desempeñado por las provincias en la independencia. Mitre, al igual que Sarmiento, narró la independencia como una lucha de Buenos Aires contra España y contra la inercia u oposición de las provincias. Vélez sostenía que el interior no fue jalado, sino que participó activa y significativamente en la revolución de independencia. En 1881, Mitre y Vicente Fidel López se enfrentaron en lo que fue uno de los debates historiográficos más memorables del siglo XIX. Otra vez, lo que estaba en juego era una historia interpretativa, filosófica [López] en oposición a una historia narrativa y exacta en los datos [Mitre]. Todavía en 1897, Mitre tiene aire para

lanzar su elocuencia en contra de una de las plumas más finas del español americano del siglo XIX, la de un francés, Paul Groussac. Una lid de ironías cuya causa fue el destacadísimo papel que Groussac daba al héroe francés de la independencia argentina (Santiago Liniers). En México, como mostró Juan Ortega y Medina, hubo, entre otras, las disputas por la historia de 1844, entre el conde de la Cortina y José María Lacunza —erudición frente a utilidad de la historia—, y la de 1891, de Guillermo Prieto contra el pedagogo suizo Enrique Rébsamen —historia útil para el liberalismo militante y nacionalista contra historia como conocimiento universal y base de tolerancia—.

De estos debates hubo para dar y regalar en México, Chile y Brasil. La verdad de los hechos nunca quedó clara, pero fue debatiendo como la historiografía encontró su añorado lenguaje. No fue ni en el romanticismo por sí mismo ni en la unanimidad de la ciencia, sino en la tan decimonónica retórica del duelo donde la historia descubrió su propio idioma.

Para finales del XIX, el positivismo y las mudanzas científicas, así como la consolidación de instituciones historiográficas (academias, universidades, revistas), lograron cierta unanimidad en cuanto al carácter científico de la historia. En realidad, lo que sucedió en Estados Unidos, México o Argentina fue la nacionalización de la ciencia como historia, la traducción de la elocuencia que cantaba los logros del siglo XIX en forma de un decreto, no menos persuasivo y quimérico: el XIX, siglo de la ciencia.

La lucha por la civilización a través de las armas de las letras ha sido inherente a todas las palabras del XIX. Igual

que para Guizot, Michelet o Marx, para los historiadores decimonónicos americanos el tema era escribir la historia de la civilización frente a la barbarie de la naturaleza y del pasado humano o físico. Éste fue el objetivo inicial del determinismo ambiental de Buffon y, posteriormente, de la *History of America* (1777) de Robert Roberston. Para los filósofos ilustrados, América fue una nueva puesta en escena del estado de naturaleza que Locke, Hobbes y Rousseau habían discurrido.

Si América era el arquetipo de la barbarie, no es de extrañar que las historias de criollos americanos respondieran a ello con vehemencia. Juan de Velasco *(Historia del reino de Quito*, 1789), Juan Ignacio Molina *(Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*, 1782–1787) o Francisco Xavier Clavijero *(Historia antigua de Méjico*, 1780–1781) se empeñaron en volver a trazar las líneas divisorias entre civilización y barbarie para hacer que América corriera sobre la misma banda temporal e intelectual que Europa. Otro jesuita expulsado había hecho lo propio para España: Juan Francisco de Masdeu, con su *Historia crítica de España y de la cultura española*, publicada en 1781 en italiano, lengua franca y del exilio de estos despatriados patriotas. Con ella Masdeu quería mostrar cómo el espíritu español era parte de la cultura europea moderna. Lo mismo hizo uno de los españoles más leídos en el siglo XIX, Jaime Balmes con su apología del valor moderno del catolicismo *(El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 1842–1844).

Este rodete criollo al concepto ilustrado de civilización vigorizó el concepto mismo de una civilización universal, al mismo tiempo que significó una reconquista de lo domésti-

co. En España, las instituciones medievales y los pactos sociales originales ganaron nueva vida como formas de representación social. En 1812, de ahí, y no sólo de Francia —entonces ejemplar de la barbarie y el jacobinismo—, sacaron energía teórica la Constitución de Cádiz y los debates sobre la soberanía del pueblo. Fue en España, decía Benedetto Croce, donde la moderna actitud política recibió su nombre, ahí «donde menos se habría esperado» se acuñó el adjetivo «liberal» (por cierto, con una connotación peyorativa). A su vez, lo nativo de América, su naturaleza y su gente se volvieron, por primera vez, pasados nacionales.

En México, Perú o Brasil, lo indígena se transformó en épica. En 1843, un científico alemán, Karl Friedrich Philipp von Martius, escribió para el Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro el opúsculo «Cómo se debe escribir la historia del Brasil», el cual dio principio a una serie de debates y libros sobre la historia nacional del Brasil. Martius recomendaba una historia colorida sustentada en la narración de los aborígenes de Brasil, los negros y la naturaleza tropical. «Cuanto más fuerte sea su defensa [del historiador] de estos desprotegidos [indios y negros] —decía— más grande será el mérito de su trabajo.» Muchos volúmenes acabaron por componer una especie de indigenismo patriota y criollo en la primera mitad del XIX brasileño. Tanto que hacia 1854, en una de las más sólidas síntesis de la historia brasileña *(História geral do Brasil, antes de sua separação e independencia de Portugal),* Francisco Adolfo de Varnhagen juzgó necesario frenar el indigenismo como sinónimo de brasilianismo:

> No faltan defensores de los indios dedicados a su glorificación [...]. Estamos convencidos de que si por la idea simbólica del brasilianismo deseáramos exaltar indebidamente estos motivos, acabaríamos siendo injustos con estos mismos motivos, con los colonizadores, con la humanidad en general (dado que todos constituyen una sola raza) y, por tanto, injustos con la actual nación brasileña, a la cual nos vanagloriamos de pertenecer.

En México, Clavijero, fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante forjaron con palabras un indigenismo criollo que se volvió fuente donde abrevar, u obstáculo que eliminar, para los liberales y conservadores de todo el XIX. Los intelectuales porfirianos y, posteriormente, los indigenistas revolucionarios de los decenios de 1910 y 1920 hicieron una especie de «decíamos ayer» con el primer indigenismo criollo [Brading]. En efecto, a principios del siglo XX, los indígenas americanos eran, como ciudadanos, fantasmas u olvido de los muchos proyectos nacionales; pero como motivos literarios, como vocabulario para inventar naciones, tenían su lugar asegurado.

La naturaleza también adquiere un sentido positivo. En la historiografía o en la literatura decimonónicas, estadounidense, mexicana, brasileña o argentina, el ambiente no sólo es benigno, sino favorable a la creación humana. El paisaje americano, gracias a los americanos mismos que lo escribieron y pintaron, ya no parecía un estorbo a la civilización. Antes bien, era la causa del rejuvenecimiento del espíritu y un incomparable recurso literario. Así fue para los novelistas, los historiadores, los poetas y los artistas gráficos estadounidenses más populares del XIX (Cooper e

Irving, o Bancroft y Turner, o Emerson o Whitman, o los paisajistas de la escuela del río Hudson, como Thomas Doughty, Asher Durand y Thomas Cole, o para el fotógrafo William Henry Jackson). Lo mismo pasó en México, aunque en una distinta bienquerencia de lo bucólico, gracias a historiadores como Clavijero o, antes, a poetas como Bernardo de Balbuena, o al paisajista más ilustre de todo el siglo XIX mexicano, José María Velasco. Lo mismo podría señalarse para países como Perú o Brasil, donde la naturaleza se agenció sendos volúmenes y óleos.

En efecto, sin renunciar a la elocuencia clásica occidental, el río de palabras que fue el XIX encontró en la naturaleza americana y sus gentes otra elocuencia, otra manera de decir lo mismo, la vieja lucha, la de Voltaire o Buffon o Gobineau: civilización frente a barbarie. A fines del siglo XVIII, el acento era filosófico, naturalista, jacobino o jesuítico. Con las independencias se nacionalizó el litigio civilización frente a barbarie; lo cual, bien visto, fue no sólo una delimitación territorial y política a las historias, sino una nueva dimensión secular y cosmopolita de la idea de civilización y de barbarie. Las independencias dan origen a un ciclo de vidas históricas, de pueblos asumidos, los cuales, a falta de historia común, inician la reconstrucción o negación de pasados, la creación de mitos fundadores, la investigación de los territorios. En una palabra, nación moderna sustituye a civilización, y poco a poco esta idea cosecha un carácter científico indisputable.

A lo largo del siglo XVIII en Nueva Inglaterra, en Nueva España o en Nueva Granada, expediciones científicas de todos tipos hicieron el inventario del «Nuevo Mundo». Las historias escritas a finales del XVIII y hasta bien entrado el

siglo XIX fueron dramas «naturalistas», a veces de ambientación bucólica, en los que se daba la posibilidad de «un nuevo Adán», a veces como epopeyas contra la barbarie (como en las historias escritas por Sarmiento). Historia y naturaleza se volvieron una y la misma cosa para las nuevas naciones. No es de sorprender, pues, que los grandes temas de la historiografía estadounidense, desde principios del siglo XIX hasta la década de 1920, parezcan sacados de alguna tela paisajista: pioneros, frontera, Oeste, *city upon a hill*. Tampoco extrañe una historia escrita así [Sarmiento]:

> Allí [en el continente sudamericano] la inmensidad por todas partes: inmensa la llanura, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra entre celajes y valores tenues que no dejan en la lejana perspectiva señalar el punto en que el mundo acaba y principia el cielo. Al sur y al norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y las indefensas poblaciones.

En el caso de América del Norte (en Estados Unidos o Canadá), la idea de la belleza y la riqueza de una naturaleza indómita se volvió inseparable de la idea de la superioridad de una Europa transportada y renovada por el contacto con el reto de natura. La descripción del ambiente y de la intrepidez ante las adversidades incluía a los indígenas americanos, una parte tan bella y salvaje como el búfalo. Estas historias eran inseparables de la de los héroes de la independencia de un pueblo nacido para la libertad. Es más,

esa libertad y el individualismo que implicaban eran impensables sin la idea del espacio abierto.

En Estados Unidos, sin embargo, hubo problemas para escribir la historia de una nación, justificar un Estado, a través del culto a las pequeñas comunidades autogobernadas, a la expansión sobre una frontera espacial y civilizatoria y al federalismo. No fueron expresión menor de estos problemas los debates constitucionales, las dudas y los temores de los «padres fundadores» y la misma guerra civil. La esclavitud, esa anatural parte de la naturaleza estadounidense, hirió el espíritu bucólico de la nación. Un pecado imborrable en el alma libertaria, del cual aún no se libra el relato «Estados Unidos», la historia más triunfalista de Occidente.

Con el tiempo, el éxito económico, el crecimiento de las ciudades y el fin de la frontera marchitaron el mito renovador y bucólico de la narrativa «Estados Unidos». El progreso, mal hijo de sus creadores, mató la conciencia naturalista de los que primero lo enaltecieron. La belleza natural moría. Por ello, la naturaleza no sólo fue un motivo mítico, sino también una política de conservación, como en Theodore Roosevelt, y también una eterna nostalgia ecológica (lo que se acaba), la añoranza por un pasado varonil donde los hombres eran en verdad hombres. En 1992, el historiador William Cronon afirmaba:

> En incontables versiones antes y después de que adquiriera su forma clásica turnerina, la historia de la lucha por la frontera y el progreso sigue siendo una de las más viejas y más conocidas narrativas de la historia de Estados Unidos. Con su habilidad para hacer de la gente común héroes y de pre-

sentar una invasión llena de conflictos como una marcha épica hacia la nacionalidad democrática ilustrada, esta historia cumplió perfectamente las necesidades ideológicas de su momento: fines del siglo XIX.

Por lo demás, la naturaleza como ingrediente épico y mítico de las historias estadounidenses tuvo un acompañamiento importante si se toma en cuenta que hasta muy tarde en el siglo XIX estadounidense, mexicano o argentino, la historia dejó de ser literatura. En efecto, la naturaleza se volvió letra y conciencia por la interacción de la prosa historiográfica con la fortaleza de la pintura paisajista estadounidense (p. ej., la mencionada escuela del río Hudson), con una solidísima y temprana tradición fotográfica y, sobre todo, con una novelística naturalista y romántica de primerísimo nivel (p. ej., Cooper, Melville o Mark Twain). Hasta los historiadores y novelistas de México, Argentina, Brasil y España llegó la influencia de esta nación narrada como naturaleza (vía Prescott, Cooper, Twain, Emerson o Whitman).

En el caso de las trece colonias, el acento puesto en la naturaleza fue de hecho un recurso literario muy útil para la confiscación de un pasado nacional; este recurso facilitó la idea de empezar de cero, de no recapitular sino de olvidar la historia. La naturaleza es el pasado, lo demás es olvido. Literariamente, este giro contó con grandes exponentes que transformaron la lengua inglesa y al mismo tiempo la nacionalizaron. Este olvido de la historia acaso explica por qué muchos de los más importantes historiadores del siglo XIX estadounidense (tan influyentes como George Bancroft, William Prescott, Washington Irving) fueron simultánea-

mente historiadores, novelistas, de otras regiones. España y la América española constituyeron un componente esencial para mostrar el contraste de la no historia frente al exceso de la historia errónea. En Estados Unidos, a contrapelo de una tradición literaria antihistórica, antipasado (como en el caso de Ralph Waldo Emerson, Henry D. Thoreau y Walt Whitman), la escritura de la historia surgió como una confirmación, empírica y literaria, de lo que significaba la segunda oportunidad para la civilización. Y en ello inevitablemente participó la historia nacional estadounidense escrita como historia comparativa, porque la grandeza de la no historia sólo brilla ante el espectáculo de la mucha historia: España y la América española, la Gran Bretaña.

Es diferente la apropiación de la naturaleza que hicieron las ex colonias españolas y portuguesas. En el caso de México o Perú, está apropiación está ineluctablemente marcada por la presencia del pasado y el presente de pueblos indígenas como los aztecas, los mayas, los incas. En estas historiografías, las apropiaciones de la naturaleza se confunden con la confiscación del pasado indígena como épica nacional. En cambio, en Argentina la distinta presencia indígena y la idea de una frontera agrícola hicieron que la naturaleza ganara, por una parte, un sentido bucólico en el sentido estadounidense y, por otro, la naturaleza obtuvo el nombre de desierto en el sentido de barbarie desahuciada (a la manera de Sarmiento). De cualquier forma, la naturaleza adquiere una idea mítica de belleza y tropicalidad, pero una connotación mala: naturaleza es barbarie, la civilización es no naturaleza, o naturaleza tan domada como un jardín. Hay una apropiación de la belleza, pero el reto

que renueva las historias no radica en la naturaleza, sino en la lucha por superar el pasado, sublimándolo, conciliándolo con el presente.

Naturaleza es, pues, barbarie, caudillismo. La ciudad es el centro de la civilización. De la *Historia de Méjico* (1849), de Lucas Alamán, al *México a través de los siglos* (1889), dirigida por Vicente Riva Palacio, e incluso hasta la extensa *Historia moderna de México* (1960–1972), dirigida por Daniel Cosío Villegas; o de *Las tres épocas del Perú y compendio de su historia* (1844) a la suma liberal *Historia en el Perú* (1910), de José de Riva Agüero, y hasta la *Historia de la república del Perú* (1939), de Jorge Basadre, etc., en todas estas historias, la naturaleza no es actriz principal, sino de reparto: un ingrediente que ayuda a explicar el contraste, la barbarie. Otra cosa es la historiografía brasileña, en la que durante el siglo XIX varios siguieron el consejo de Karl F.P. von Martius (1843): incluir «imágenes encantadoras de la naturaleza» que hicieran atractivas las historias para los habitantes de las distintas regiones del Brasil y para los europeos. Ya a finales del XIX, el más importante historiador del XIX brasileño, Capistrano de Abreu, como señaló José Honorio Rodrigues, fue para Brasil, con su *Os caminhos antigos e povoamento do Brasil*, lo que Turner y su *The Significance of the Frontier in American History* fue para la historiografía estadounidense. Con todo, en el XIX, Brasil era Río de Janeiro, y su bucolismo y federalismo no disminuía el centralismo cultural y político de un imperio con corte.

Lo anterior no quiere decir que la naturaleza no mereciera otros tratamientos a lo largo del XIX. Poetas, novelistas, científicos naturalistas cantaron las glorias de los paisajes

peruanos, mexicanos o brasileños. Dominó el mito de la grandísima belleza e infinita riqueza de las naturalezas nacionales. Sin embargo, lo cierto es que, en las letras, el romanticismo en castellano no produjo, al menos en América, un naturalismo con grandes poderes de convencimiento, de elocuencia, como el que produjo la lengua inglesa en América. Los paisajistas, el más grande de ellos quizá José María Velasco, son productos tardíos cuando ya esa naturaleza está a punto de volverse nostalgia y siempre son parte de programas de desarrollo. Muchos extranjeros y viajeros fueron los encargados de dar imagen gráfica a las historias nacionales, y frecuentemente con la vista puesta en los deseos exotistas de Europa; son ejemplos, Johann Maritz Rugendas o Desiré de Charnay.

En las Américas de abajo del río Bravo, la novela naturalista fue más exitosamente urbana. Los mejores ejemplos son brasileños, Aluisio Azevedo y Machado de Assis, pero el temprano José Joaquín Fernández de Lizardi es un ejemplo de México, y una gran excepción —por su calidad, no por su tema— es la novela indigenista peruana de Ricardo Palma y Clorinda Matto de Turner. En Argentina, como cuenta con detalle Adolfo Prieto, la apropiación y difusión del Martín Fierro y de la literatura gauchesca fue cosa del Buenos Aires industrial de fines del XIX y principios del XX. De cualquier forma, este naturalismo hispanolusitano de las Américas es social más que bucólico. Hasta bien entrado el siglo XX no existe un movimiento conservacionista de parques nacionales. El pensamiento ecologista mexicano acerca del Valle de México, o el peruano sobre el fenómeno de *El Niño* existió y fue bien sustentado, pero permaneció en los márgenes. La naturaleza no era un reto,

sino un recurso inagotable. Su belleza, un hecho inapelable. No obstante, varias de las guerras intracontinentales fueron en gran medida determinadas por factores ambientales (por guano e islas entre Perú y Chile; por acceso al mar entre la triple alianza y Paraguay).

En suma, hacerse de una historia no fue cosa fácil para las Américas. En realidad, las que hoy entendemos como entidades con historias discernibles (Estados Unidos, México, Brasil, Perú o «América Latina») no podían tener pasado porque ni siquiera contaban con existencia. Lo que tomamos como Estados Unidos, territorial, económica y culturalmente, no existía ni en 1776 ni siquiera en 1840. Cuando en 1848 Lucas Alamán escribió su historia de México, no existía tal cosa: México. Con todo, el hecho de que hoy hablemos con meridiana certeza de «historia mexicana», «American history», «história brasileira» es prueba de lo exitoso que ha sido el edificio historiográfico levantado en el XIX. Como señaló Colmenares, es probable que las imágenes creadas en el XIX sobre sí mismo y sobre todas las naciones «sigan actuando de una manera distorsionada en el presente y estén moldeando de alguna manera el futuro». Incluso, sobre el guerrillero de la década de 1980, añade don Germán: «Cabe preguntarse, por ejemplo, si guerrilleros adolescentes, sin más bagaje intelectual que las historias patrias, no estén siguiendo demasiado literalmente los pasos de los héroes decimonónicos.» Los historiadores «forjaron las patrias» y fueron a veces presidentes (Mitre, Sarmiento, Roosevelt, Wilson), pero sus imágenes se filtraron en el guerrillero o en el presidente del siglo XX: John F. Kennedy usaba metáforas sacadas del popular libro de texto para escuelas preparatorias escrito a principios del XX por

el alumno de Turner, Carl Becker (según Carpenter). Recientemente, un guerrillero mexicano de la década de 1990 alcanzó fama mundial con escritos que repetían la fe decimonónica en la nación real, la popular, la indígena, con su bandera nacional, sus héroes y su callada pero certera superioridad racial. Hoy lo más impresionante no es una u otra forma del pasado nacional, sino lo insuperable que resulta lo del «nacional» para concebir el pasado, el presente y el futuro.

Ni los esfuerzos universalistas de la Ilustración ni las distintas formas de probar la universalidad de las variopintas historias nacionales, lograron afinar en el mismo tono pasados tan diferentes como el brasileño, el estadounidense o el argentino. Pero, al final, el siglo XIX lo logró, que para eso es XIX: siglo de la ciencia y del nacionalismo, idioma y gesto que todos tenían que hablar y cumplir.

Si río de historias y de palabras, el XIX es también siglo de idiomas de un día, del runrún de jergas científicas, especialmente presentes en las hijas por antonomasia del siglo de las ciencias: las ciencias sociales. Casi todos los conceptos que usamos para concebir «científicamente» a la sociedad —el mero afán de hacer tal cosa— son cosecha del siglo XIX, el de Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Stuart Mill, Thomas Huxley, Max Weber, Georg Simmel... El XIX logró, primero, independizar lo social de lo natural, y después logró aplicar los métodos utilizados para el conocimiento de la naturaleza al estudio de lo social. Una vez hecho esto, brotó un lenguaje que permitía obviar la historia, porque las leyes universales funcionaban independientemente del tiempo y del espacio. También ese lenguaje

ofreció a la historia un cauce fijo y una dirección clara y determinante.

El hecho innegable de que las ciencias sociales tuvieran por asiento temporal y físico el siglo XIX europeo marcó definitivamente su futuro. La urbanización, la revolución industrial, la tecnología, la «revolución» del tiempo y la sociedad hicieron que toda ciencia de lo social pareciera un manifiesto: el fin del estado metafísico, el advenimiento del estado científico, la supervivencia del más apto, el surgir irremediable del capitalismo, la ineludible llegada del socialismo, la fe en un determinado ángulo facial, la devastadora claridad de la raza. Tan manifiesto fue el de Marx y Engels en 1848 como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber (1905). No es sólo que las ciencias sociales fueran obras del siglo XIX que traducían el lenguaje de la ciencia natural a lo social, sino que al ser manifiestos apremiantes para explicar realidades y transfiguraciones impredecibles, se volvieron modos de hablar efímeros y urgentes de lo que no tenía nombre. Se convirtieron en hábitos del pensamiento occidental moderno de los cuales no se puede prescindir.

A lo lejos, la sociología, la antropología, la economía, el folclore o la etnología, ciencias decimonónicas, aparecen como edificios, más o menos bien construidos, con hipótesis, causas, pruebas, leyes. Vistas en el rabión de palabras de que fueron parte, las ciencias sociales aparecen como simples elecciones de términos dentro de las posibilidades, caóticas y dinámicas, de nombrar las cosas no sólo en ciencias, sino en literatura y en arte. Todas estas ciencias cargaban con los dictados estéticos y morales del siglo XVIII. No es de extrañar, pues, que a finales del XIX Nietzsche

considerara a Comte no más que un jesuita «que quería conducir a sus franceses hacia Roma dando un rodeo a través de la ciencia». Hoy ya no lo recordamos, pero, como ha mostrado Wolf Lepenies, la sociología se hizo un espacio entre la literatura y las ciencias naturales, robándole a ambas palabras lógica y poder de convencimiento.

Concluyó la era de los caballeros, decía Edmund Burke, «le siguió la de los sofistas, calculistas, economistas y la gloria de Europa está extinta para siempre». En efecto, la economía ha sido el gran evangelio decimonónico que perdió su naturaleza moral para convertirse, en el siglo XX, en la ciencia social más exitosa gracias al influjo de las matemáticas. «Cuando no lo puedes expresar en números —afirmaba lord William Thompson Kelvin en 1883— tu conocimiento es de una clase insignificante e insatisfactoria.» Hume mismo (1748) condenaba a las flamas cualquier libro que no incluyera razonamientos numéricos empíricos y concretos. Sin embargo, como lenguaje social, la economía ha mantenido una casi mítica condición moral: la idea de que el mundo partió de una suerte de *pangéa* original en que la riqueza de las naciones no era tan disparatadamente desigual, y que, en un punto X del futuro, si se siguen las leyes de la economía, se llegará a la convergencia del pleno empleo y la relativa igualdad en la riqueza. Sumergidos en las prescripciones econométricas, los economistas viven creyendo en esta premisa moral de su ciencia. En tanto, estos vicarios de la religión más esparcida de nuestros tiempos, afirmaba el premio Nobel Kenneth J. Arrow, se consideran «los guardianes de la racionalidad, los acreditadores de la nacionalidad de otros, y los recetadores de racionalidad para el mundo social».

En 1991, el distinguido sociólogo e historiador Immanuel Wallerstein afirmaba:

> Creo que necesitamos despensar *[unthink]* las ciencias sociales del siglo XIX, porque muchos de sus fundamentos —que desde mi punto de vista son desorientadores y limitantes— aún ejercen un poder muy fuerte en nuestras mentalidades. Estos fundamentos, alguna vez considerados liberadores del espíritu, son hoy la principal barrera intelectual para lograr un análisis útil del mundo social.

Este optimismo, consistente en creer rebasables las categorías científicas del XIX, le permite a Wallerstein proponer como nueva ciencia social el «sistema mundo», porque la vieja historia y las viejas ciencias sociales eran hijas de la lógica añeja de otro sistema histórico. Esta posición contrasta con las observaciones, por ejemplo, de Arturo Escobar *(Encountering Development*, 1995) y de Gilbert Rist *(Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, 1996), para quienes esta superación del siglo XIX parece un salto espinoso. Para el primero, «si seguimos hablando de tradición y modernidad, es porque continuamente caemos en la trampa de no decir nada nuevo pues el lenguaje no nos lo permite». Para el segundo, el desarrollo es la religión —insuperable— del siglo XX. Escobar, siguiendo a una pléyade de teóricos del momento, encuentra una salida al vocabulario del XIX en un incorpóreo estado de posdesarrollo, en un mundo interconectado por la «cibercultura», un universo de culturas híbridas, de nuevos movimientos sociales, de conciencia poscolonial y de un ecuménico desenmascaramiento entre intelectuales del primero y del ter-

cer mundos. Por su parte, Rist, inspirado en Durkheim y Ortega, afirma: «No debemos confundir fe con creencia [...]; una creencia es una representación colectiva que sella la unidad de un grupo, una verdad social que se supone inapelable y que lleva a conductas obligatorias, las cuales a su vez refuerzan la creencia.» Para Rist, las ciencias sociales, la economía sobre todo, se han constituido en la gran creencia, una verdad aceptada:

> De entre las numerosas creencias económicas que son compartidas ampliamente y que determinan muchas acciones concretas, se pueden listar las siguientes: la deuda del sur será pagada, el crecimiento económico resolverá los problemas de empleo, el intercambio es mutuamente beneficioso, crecimiento/desarrollo pueden ser sostenibles, esto es, ilimitados, el desarrollo ayudará a disminuir la distancia entre el sur y el norte, la racionalidad económica es transcultural, etc.[...] Por supuesto, no todos creen en estas «verdades» de la misma manera (no todo el Azande creía en la verdad del oráculo de la misma manera), pero eso no importa en tanto todo el mundo pretenda creer en ellas.

Con todo, el optimismo de Wallerstein, el posdesarrollismo de Escobar y la desvergüenza de Rist son deliberadamente (Wallerstein y Rist) o involuntariamente (Escobar) adenda del XIX como siglo de categorías sociales. No sólo porque en realidad utilizan el vocabulario del XIX, sino porque continúan con el proyecto decimonónico: lograr teorías, leyes, instituciones, modas, frases... una ciencia de la sociedad. El siglo XIX, en verdad, es a las ciencias sociales lo que el tiempo a la historia: su *raison d'être,* la materia

de que están hechas y su objeto de estudio. De ahí la fortaleza de todo el proyecto («ciencias sociales»); por ello también la firmeza de la idea «siglo XIX».

Esto también explica el inseparable casamiento entre las ciencias sociales y América. El torrente de términos científicos se convirtió inevitablemente en un nombrar a gran parte de la América como el arquetipo de la barbarie, o como la encarnación del «tercer mundo». También América en general se convirtió en el laboratorio de todos los experimentos de desarrollo. América está presente lo mismo en el uso que hace Engels de los estudios de indígenas americanos del antropólogo estadounidense Lewis Henry Morgan, que en la hechura del peso de la palabra más importante de todo el río de palabras científicas que fue el XIX: raza. Asimismo, Estados Unidos, como materialización de lo «mejor» del XIX, gradualmente «americanizó» las ciencias sociales como producción propia. Aunque miles de terminajos de las ciencias sociales de ayer y hoy hayan pasado o estén por pasar al olvido, América es en muchos sentidos una glosa del XIX como corriente de palabras científicas. Porque América inventa, ejemplifica y dice mucho sobre vocablos sin los cuales no podemos pensar: raza, desarrollo, nación, modernización, tradición, clase.

Ni qué decir: personajes tan importantes en las ciencias sociales como William James, Henry Adams, John Dewey, Franz Boas, Gabino Barreda, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Andrés Molina Enríquez, Ezequiel Martínez Estrada, Paulo Prado, Giberto Freyre o José Ingenieros no necesitaron de la moda del «giro lingüístico» para tomar conciencia de que lo que creaban era un lenguaje, que suponían real para un mundo real. Por supuesto, el lenguaje

varió de acuerdo con tradiciones intelectuales y lingüísticas; los conceptos que crearon, muchas veces en conjunto, tuvieron distinta sonoridad dependiendo de cada momento y merecieron traducciones variadas en distintas lenguas y circunstancias. En América, sin embargo, el hecho de que muchos de estos conceptos derivaran del alemán otorgó al proyecto entero de las ciencias sociales un ingrediente exegético especial. En la década de 1920, América era la sede de un lenguaje científico cosmopolita, visible en la sociología de la escuela de Chicago, los estudios urbanos de Robert Park, o los estudios arqueológicos y antropológicos del indianismo mexicano, peruano o brasileño.

Las ciencias sociales se han visto como la «periferia» de las verdaderas ciencias. Esa misma periferia se vuelve centro si se considera el espacio —las ciencias sociales europeas y estadounidenses frente a las del resto—. Pero vistas como una práctica social histórica, como lenguaje decimonónico, las ciencias sociales no son la periferia de la ciencia. El dónde se produce la ciencia, en este sentido, aunque importante, es menos revelador que la cuidadosa consideración de las tradiciones científicas locales en constante interacción con el proyecto mundial de las ciencias. ¿Fue la prosa científica periferia de la elocuencia modernista o fue el modernismo periferia de la prosa científica? De hecho, la propia universalidad de la idea de «centros y periferias» habla de las correlaciones entre los lenguajes científicos en el mundo. Las grandes categorías que heredamos del siglo XIX han sido creadas mundialmente, aplicadas en todos lados y discutidas globalmente. Y aunque se pueden señalar fácilmente centros de poder institucional, lo cierto es que hace mucho que, en lo que toca a la ciencia social

como lengua franca, no existe un paraíso de la modernidad y otro de la tradición. La ciencia, su acción y su ficción, nos puso a bailar a todos al mismo ritmo.

En el corazón del impulso moderno, cree el historiador David Hollinger, habitan un «conocedor» y un «artífice». Por ello las ciencias sociales han sido descubrimiento y artilugio, unas ideas y unas creencias; son el optimismo comteano o marxiano, o la melancolía weberiana; son un método estadístico o la ilusión inmensa del casi místico *ceteris paribus*. En este sentido, no hay salida del siglo XIX; los mismos nombres adquieren distintos motes, y no nos queda nada más que la duda, la crítica y la descreencia para seguir tratando de escapar. Pero la duda, la crítica y la descreencia son las viejas virtudes modernas que nos metieron en éstas hace ya un berenjenal de años. Por ello el río que nos parece el siglo XIX nunca acabará de ser pasado sin la historia del origen de las palabras científicas que aprendimos del XIX. La historia de las ciencias sociales es una forma de exorcizarnos de lo que no queremos del siglo XIX. Entonces, acaso, seremos post-algo.

Científicas, románticas, historiográficas o políticas: las palabras fueron la única patria real del siglo XIX. Sólo en ellas lo que asumimos como siglo XIX habitó y se hizo fuerte. De sus palabras venimos, de ellas huimos, a ellas volvemos. Sin embargo, el XIX no significó una gran asonada de palabras, pero sí la fusión de varias revueltas del lenguaje. Durante el XIX, las palabras se amotinan en una revuelta neoclásica, en el romanticismo de diferentes estirpes en cada lengua europea, pero no logran una revolución total del lenguaje, pese a que el XIX es el siglo de las

revoluciones. «Tanto la Revolución Francesa como la bolchevique —afirma George Steiner *[Después de Babel]*— fueron lingüísticamente conservadoras, casi academicistas en su retórica.»

La revolución tumultuosa de las palabras sucedió, si acaso, «alrededor» de la segunda década del siglo XX, cuando lo indecible se volvió articulable e, incluso, aceptable. Entonces, las lenguas de Europa y América sufrieron una sacudida de la que no han regresado. Los modernismos (en inglés, francés, castellano o portugués) reconstituyeron el repertorio de nuestras locuciones, de nuestras maneras de escribir y de concebir el lenguaje mismo. El XIX pareció, entonces, un dejo muy lejano. Además, con la publicación del *Cours de linguistique générale* (1916), emanado de los cursos dictados por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, y del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Ludwig Wittgenstein, cambió el discernimiento de la propia naturaleza del lenguaje. Se habló abiertamente de las posibilidades y de los límites de lo decible: las palabras pueden nombrar la realidad, ser la realidad misma, pero no pueden hablar de su propia arquitectura, tampoco de la realidad misma fuera del lenguaje. Los lindes del lenguaje se descubrieron como límites también del pensamiento. Y desde 1914, la realidad misma parecía no tener nombre por las cosas atroces que pasaban, no por primera vez, pero sí a escala inusitada.

El motín de las palabras de principios del siglo XX nos ha hecho pensar que atrás quedó el XIX. Sin embargo, la elocuencia decimonónica, en historias, discursos o poemas, aún está entre nosotros gracias a la sonoridad que alcanzó con los medios que el XIX puso a su disposición —la expan-

sión de la educación, la urbanización y la tecnología a una escala hasta entonces desconocida—. Por supuesto, ya nadie habla ni escribe, en ninguna lengua, como en el siglo XIX. Pero la sintaxis de nuestra manera de ver el mundo (en naciones o en regiones culturales o a través de conceptos científicos) fue creada premeditadamente en el XIX. Por lo demás, hay rasgos de la elocuencia decimonónica que no asumimos como tales. Pienso en formas narrativas como la historia misma, que adquirió su hechura en el XIX. O en términos intrínsecamente ligados al lenguaje del XIX, a saber, «nación», «pueblo», «raza», «progreso», «proceso», «revolución», «cambio», «nostalgia»... En verdad, la realidad política y social del pasado, en su encarnación como vocabulario decimonónico, se encima en nuestra propia experiencia del presente. Para poder elaborar el relato justo del río de palabras que fue el XIX, requerimos, como quería Jorge Luis Borges, historias de las palabras y de las metáforas. Pero no existen estas historias. No todavía.

Quiero creer que este río de palabras se puede volver observable, bien que de manera panorámica y en relación tan sólo con América, desde la perspectiva de los esfuerzos hechos en América por nacionalizar las lenguas europeas. Ésta es una perspectiva que permite divisar la magnitud del torrente de palabras autoconscientes de su poder, lo que equivale a montarse sobre un otero a ver correr el río.

Lo que hizo del siglo XIX un cauce claro de palabras parecidas fue precisamente su obcecación en la arquitectura de las palabras, su fijación por ordenar la realidad según inquietudes clave: las revoluciones, la ciencia, las naciones, las razas. De esta forma, la corriente del río parece no llevar sino ser jalada por unas cuantas palabras. Curioso

efecto óptico, el mismo de «¡Ay, madre mía, pasadme en el río / *que le levan as augas os lirios!*» [dicho gallego, vía Tirso de Molina y Álvaro Cunqueiro].

La elocuencia clásica, destilada a cada rincón de América por las lenguas europeas colonizadoras, reencarnó en forma de elocuencia nacional, de espíritu de un pueblo. En el XIX se volvió sentido común la idea del lenguaje como síntesis del espíritu de un pueblo —sobre todo a partir de uno de los trabajos lingüísticos con más influencia en el XIX: Wilhelm von Humboldt, *De la diferenciación del lenguaje humano y su influencia en la evolución espiritual de la raza humana* (1836)—. El lenguaje experimentó una promiscuidad incontrolable entre, para mencionar con rapidez los ingredientes, una especie de *inventione* dieciochesca, la reacción antibarroca del romanticismo, las distintas formas de elocuencia religiosa, los numerosos lenguajes de nativos e inmigrantes y, finalmente, la *vulgari inventione* de la gente común de ciudades y pueblos. A Dios gracias, la ordinariez ingeniosa reina siempre que hay vida. En cada sitio de América, la combinación de estos componentes varió de acuerdo, primero, con el transcurrir de las modas literarias; modas que, con el crecimiento de la prensa y la literatura de folletín, se volvieron tan comunes en el XIX como las invenciones científicas. Los criollos de toda América no son ajenos al nuevo oficio europeo, de intelectual en la «república de las letras» presumiblemente universal (oficio y república que describe bien el historiador Didier Masseau).

En segundo lugar, los idiomas del XIX americano se van formando según los variados ímpetus por distinguirse del idioma de la metrópoli. No hablar ni escribir, pues, como España, Inglaterra, Francia o Portugal. Crear gramáticas

americanas, retórica de los trópicos, las pampas, las llanuras norteamericanas: ése fue el deseo de Noah Webster o de Thomas Jefferson en Estados Unidos, o de Andrés Bello y Rufino José Cuervo en Venezuela, Chile y Colombia, o del vizconde da Pedra Branca en Brasil. Esta nacionalización, ni qué decir, fue al mismo tiempo una invención (de diferencias y originalidades) y un descubrimiento (de posibilidades lingüísticas en las abigarradas hablas de todo el continente). Gracias a sus afanes nacionalistas, clasistas y románticos, las elites de América tuvieron que reparar en las lenguas nativas, en la vulgaridad de los hablantes comunes. Ocurrieron incontrolables préstamos, robos y mezclas de palabras, de arriba abajo, de abajo arriba, de una lengua a otra, de una región a otra. En Estados Unidos, la convicción de que la lengua era terreno y esencia de una cultura democrática llevó a la búsqueda de la «verdad espiritual de las palabras» dentro de los términos y acentos regionales. A principios de siglo, *Salmagundi*, la revista de Washington Irving, afirmaba que Estados Unidos era «una logocracia», «un gobierno de las palabras», en virtud del culto a la pomposidad de preceptos y documentos fundadores. A inicios del XX, H.L. Mencken, una de las voces irónicas más notables de la década de 1920, probó la versatilidad y la riqueza del inglés americano, al incorporar en su *The American Language* (publicado en 1919, y que tuvo tres ediciones adicionales corregidas y aumentadas) los préstamos y las mezclas del alemán, el francés, el español, las lenguas aborígenes, el inglés negro y los dialectos de las viejas poblaciones esclavas. Mark Twain, decía Mencken, era el mejor exponente de la mezcolanza que era el inglés americano. Entre razas, nacionalidades, etnias y clases, creía Mencken, el inglés ame-

ricano encontraría su curso en el habla de la gente común, donde yace la dignidad «que no puede dejar de revelarse a sí misma, tarde o temprano, en las palabras y frases con que [la gente común] hace saber sus grandes esperanzas y aspiraciones y grita en contra del intolerable sinsentido de la vida».

En la brasileñización del portugués, el proceso de invención y descubrimiento decantó en la creación de una ortografía y el descubrimiento y el estudio del impacto de las *língua gerais* en el portugués de Brasil. También incluyó el reconocimiento de la influencia del habla de esclavos y negros libres; habla que encontró una manera de dejar huellas imborrables en el brasileño, que bien sabido es que el «Negro não tem letra, tem treta» [dicho popular]. Como Jefferson, José Bonifácio fue padre de patria y de palabras; él mismo fue el mejor exponente del neoclásico tropical del portugués. El siglo XIX brasileño cultivó un romanticismo mestizador, no por ello anticlásico, en el cual las razas y las palabras eran selectivamente apareadas para crear el habla brasileña. Y ello es visible desde los «Suspiros poéticos e saudades» (1839) de Domingo José Gonçalves de Magalhaes hasta las novelas romántico-indianistas de José de Alencar. Tan eficiente fue la mezcla de voces, que para la década de 1920, cuando Mario de Andrade intentó reinventar la lengua de Brasil, él mismo se dio cuenta, dice Richard Morse, de que no podía tomar como punto de partida, a la manera de Dante o Camões, la lengua popular, sino que había de hacerlo sistemáticamente. Tenía que inventarlo todo de nuevo. La lengua brasileña era ya un hecho consumado, pero no dejaba de ser el idioma de Portugal. Hablar brasileño en 1928, año de la antropofagia, era una moda, pero ante todo era un hecho.

Por otra parte, en las ex colonias españolas privó el caos y el dinamismo en los revoltijos entre clases, razas y codicias nacionalistas. Lo más sorprendente de lo que resultó de esta mezcla no son los fuertes tonos regionales de la lengua, sino la supervivencia de ésta de manera más o menos unitaria. Ante esto se fascinaban, a principios del siglo XX, dos apasionados de las sutilezas de la lengua, dos verdaderos «latinoamericanos», Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. De arriba abajo del continente de habla española se había descubierto la alocución popular: en Brasil o en Estados Unidos o en la propia España, en la que escritores como Fernando Caballero, José López Silva o Benito Pérez Galdós rescataban el habla popular (o «folcloristas» como Antonio Machado y Alvarez, padre de Antonio y Manuel, que hizo lo propio recolectando cantes flamencos). A principios del XIX, Alberdi en Argentina quería una lengua distinta de la de España, y la publicación del primer *Martín Fierro* (1872) consagró la nacionalización de la lengua. Borges en sus milongas o en su *Lenguaje de Buenos Aires* confirmó el universal parroquialismo del castellano argentino. Los robos, préstamos, conscientes e inconscientes, entre palabras no tenían llenadera. Lograr un idioma nacional, pero una dicción universal, de eso se trataba. Ahí, pues, Ignacio Manuel Altamirano en México, Jorge Isaacs en Chile o José Hernández en Argentina y, más tarde, Mariano Azuela y Evaristo Carriego imitaron el habla de distintas clases sociales. Tanto robo y préstamo alarmó a los puristas en todo el mundo de habla hispana. Hasta bien entrado el siglo XX, el castellano peninsular no daba tregua a lo que consideraba la degeneración de la lengua en América. Aún a finales de la década de 1930, don Américo Castro se escan-

dalizaba ante la «realidad lingüística rioplatense». Borges, nadie mejor que él, le respondió afirmando que «diferimos insalvablemente de España» y, utilizando dos líneas del Quijote («no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres»), larga la elegante espina de una igualdad en la diferencia: «símbolo tranquilo y secreto de nuestra afinidad» (esta polémica es reseñada por Alatorre y por Morse).

La historia cabal de la elocuencia y la filología hispanoamericanas está por escribirse. Hemos hablado, como decía Andrés Bello en sus *Principios de ortolojía* (1835), dominados por la oreja «y por su influjo vivimos en una anarquía moderada». En el lenguaje mexicano, peruano o argentino reside la lucha de palabras que fue el siglo XIX. Cada lenguaje es una mezcolanza que sólo vivimos en cada instante, porque aún no se frena el cambalache de palabras. La lengua que consideramos muy nuestra y universal, un día se encuentra ajena a sí misma al toparse con los giros de otro castellano. Cuando se reunió con Leopoldo Lugones en París, en 1913, Alfonso Reyes era dueño de la mejor prosa finisecular mexicana, la que había legado la vida cultural del porfiriato. Lugones hablaba castellano, pero era otra lengua. Reyes escribió a Pedro Henríquez Ureña sobre el encuentro:

> Yo, como mexicano, he vivido en el romanticismo de considerar a la patria como un problema étnico; en él [Lugones] he aprendido el orgullo de no tener problema de raza [...]; todo mexicano suficientemente desinteresado sacaría provecho de hablar con un argentino: es una perspectiva opuesta.

Durante el XIX, el español en América se autodescubrió igual y diferente, nacionalizado y regionalizado, pero más universal que nunca antes.

Un tercer factor explica el devenir de las palabras del siglo XIX: la combinación de éxitos y fracasos en la vigilancia del idioma por parte de las lenguas madres. España es el ejemplo de aparente control. En 1713 se crea la Real Academia Española, que a partir del siglo XIX fue ganando «correspondientes» en todos los países de América. Si la lengua es por sí misma un pacto social siempre en constante transacción, una academia encargada de ese pacto social es lo más cercano a un orden lingüístico constitucional. Seamos claros: la academia no controló ni controla los desarrollos del castellano en el mundo. Sin embargo, ha servido de principio, de punto fijo de referencia, y ello ha provocado cierta unidad de la lengua. Además, no obstante el desprecio que engendró España entre los liberales mexicanos o porteños, «la madre patria» siempre mantuvo una estatura cultural que los historiadores hemos oscurecido con nuestras vistas fijas en Francia y Estados Unidos. Durante el XIX, en el castellano de América los localismos se mezclaron con el uso del modernismo político (republicano, masón, liberal y positivista) y con el influjo de las letras españolas. La unidad relativa también se mantuvo por ese ímpetu estilístico de España transplantado a América —en la prosa decimonónica de América no hay manera de no toparse con las citas o las influencias de Jaime Balmes, Mariano José de Larra, José Zorrilla, Gustavo Adolfo Bécquer, Emilio Castelar, Benito Pérez Galdós y Azorín, por no mencionar a los del 98, que fueron parte inseparable de la revolución estilística del castellano americano—. Pocos en España, sin

embargo, reconocerían la influencia del castellano americano anterior a Darío en el peninsular. Pocos excepto Unamuno. Sea como sea, entre los trabajos ortodoxos de una academia y la presencia viva de una irrefrenable interacción literaria, el español en América parece ser ejemplo de unidad. No se centralizó la lengua, pero el lenguaje culto se cristalizó en una academia, cuyo director, tan tarde como 1998, hablaba como en el siglo XIX: «Don Francisco Rico ha recibido esa bendición de Dios, consciente, según define el Brutus ciceroniano, en *sapientiae laude perfrui,* esto es, en gozar ininterrumpidamente de la estima concedida a su saber» [palabras de Fernando Lázaro Carreter, director de la Real Academia Española, al otorgar el Premio Internacional Menéndez Pelayo a Francisco Rico, el 2 de julio de 1998].

Esta unidad descentralizada y esta cursilería académica contrastan con el desarrollo de las otras dos lenguas más habladas en América, las cuales hicieron de sus respectivos siglos XIX una rebelión en contra del idioma de la metrópoli. La historia del inglés americano es fascinante: es la versión bonsai de toda la historia de lo que significa Estados Unidos. Thomas Jefferson, un apasionado de la lengua, se opuso a la creación de una academia americana de la lengua inglesa porque, creía, no se trataba de regular el uso del idioma, de evitar lo que parecía una corrupción irremediable de la lengua madre, sino de crear el primer lenguaje realmente racional basado en la gramática verdadera, la de la naturaleza y la filosofía humana. No se renunciaba al sueño de crear un inglés americano, sino a la idea de que había que hacerlo a través del control de la lengua madre. Como ha mostrado el historiador Kenneth Cmiel, primero

se intentó inventar ese idioma; luego, a partir de la década de 1850, se quiso descubrir en el inglés hablado en América el lenguaje y el espíritu de la nueva nación. Así, con el éxito de la literatura y la oratoria estadounidenses, que incluía la elocuencia religiosa a la manera de Emerson o al estilo de los miles de pastores de origen africano que sublimaron el género de la oratoria, se ensanchó la distancia entre el inglés de Gran Bretaña y el de Estados Unidos. Son miles las voces que se mezclaron en las ciudades decimonónicas repletas de inmigrantes. Filólogos como Noah Webster sintetizaron esta distancia en una nueva ortografía y un nuevo léxico. No se le perdió el respeto a la metrópoli, sino que se hizo de él odio a la metrópoli y necesidad de ser diferentes de ella.

Como el inglés, el portugués tampoco estableció una corporación central de vigilancia. Hubo intentos de crear una academia, pero, como ha dicho el historiador Richard Morse, el portugués en Brasil siguió una evolución en paz, sin el peso de la madre patria, sin retos importantes. Los pleitos por un idioma brasileño, en los siglos XIX y XX, no borran la indiferencia cultural con que Brasil ha visto a Portugal. No extraña que tan tarde como 1945 un historiador portugués (Arlindo Ribeiro da Cunha) resumiera así la literatura del XVIII brasileño:

> La mayor parte de los escritores de la tierra de Santa-Cruz, sobre todo los del grupo de Minas-Gerais, se diferenciaban de los de la metrópoli por una vibración nueva en materia de arte, un sensualismo más cálido y violento en la poesía erótica; una dificultad mayor para sujetarse a las restricciones del arcadismo [la Arcadia Metropolitana, el lenguaje neo-

> clásico del Portugal del XVIII], y por un nacionalismo, un amor al terruño americano mezclado a veces con cierta malevolencia contra la madre patria.

Por su parte, Fernando Pessoa, a raíz del pacto ortográfico logrado entre Portugal y Brasil (ya en pleno 1930), subrayaba la diferencia entre el idioma hablado y el escrito: el primero no respeta las reglas, y el segundo, si es exitoso, está destinado a romperlas. En el mismo año, el poeta brasileño Manuel Bandeira, como Borges, contestaba con guante blanco al enfado de los puristas: «En el portugués que hablo y escribo hoy, aun cuando hago uso de las formas brasileñas aparentemente más rebeldes a la tradición clásica, yo siento las raíces profundas que van sumergiéndose en los cancioneros [romances antiguos de Portugal].»

Por otra parte, el siglo XIX como río de palabras tiene otra faceta que contrasta irónicamente con los afanes nacionalizadores de los idiomas de América; esto es, la reconquista de una lengua franca. En especial en dos sentidos: la paulatina adopción primero del francés, y después del inglés, como lenguajes comerciales, científicos o literarios; y, por otra parte, la configuración de una matriz de ecos comunes a todas las naciones, a todas las controversias domésticas sobre desarrollo, modernización, raza, espíritu, progreso, historia...

La nacionalización de las lenguas acabó por crear la veneración del monolingüismo, algo tan novedoso como las naciones. Al mismo tiempo, es en el siglo XIX cuando renace la idea de inventar por completo una lengua para alcanzar los ideales universales que el siglo sustentaba. Estos vigores fueron visibles en los revolucionarios franceses que ensa-

yaron una nueva lengua revolucionaria. Pero es especialmente notable en los congresos y organizaciones esperantistas que se multiplicaron a todo lo largo del siglo XIX. De hecho, el XIX vio nacer dos lenguas francas, y a una de ellas casi la vio morir. Indiscutiblemente hacia mediados del siglo XIX el francés era el idioma occidental de las ideas, el arte, la literatura y la diplomacia. Lo hablaba la corte de Pedro el Grande en Rusia, tanto como Thomas Jefferson, que no dejaba de recomendar la enseñanza del francés en Estados Unidos —del español en tercer lugar, por las relaciones que Estados Unidos estaba destinado a tener con España y sus colonias—. A finales del XIX, el francés era lo más cercano a la recuperación del latín como lengua occidental. En toda América, el francés dominó como lenguaje de contacto con el mundo, en las publicaciones científicas y filosóficas, pero también como lengua intermediaria entre las propias lenguas de América. No fueron pocas las ocasiones en que brasileños e hispanoamericanos leyeron a Darwin, Spencer, Herder o Nietzsche en francés antes que en su original. Es difícil detallar cómo, pero es indudable que la creación de vocabularios políticos, literarios y científicos en el XIX, en todo el continente, incluyó este proceso imparable de traducciones e interacciones con la lengua franca del XIX: el francés. Darío mismo era tan francés como castellano.

Sin embargo, el inglés poco a poco fue ganando terreno como lengua del comercio y la industria. La Inglaterra victoriana creó un imperio de habla inglesa que sin sustituir al francés se fue convirtiendo en lengua franca. A finales del XIX no eran pocos los estadistas argentinos (Sarmiento), mexicanos (Sierra) o cubanos (Martí) que recomendaban el

aprendizaje y la enseñanza del inglés, no obstante el desprecio y el miedo que les causaba la «vulgaridad» maquinista anglosajona. Es lugar común el influjo del inglés en el léxico de los deportes, el comercio y la ciencia de principios del siglo XX. Lo que no es tan visible es la influencia de esta nueva lengua franca en la transformación de la palabrería castellana o portuguesa hacia una lengua más económica y precisa —en un Martí o en un Borges, por citar un par de ejemplos—. Borges mismo era tan inglés como porteño.

Pocos vieron tan claramente este legado del XIX —la reconquista de una lengua franca viva— como un poeta políglota de los márgenes: Fernando Pessoa. «El problema de una lengua internacional —dejó escrito en unas notas de fines de la década de 1920— es una cuestión de arrepentimiento. Cuando buscamos ese tipo de lenguaje, no estamos, en verdad, en la búsqueda de algo nuevo, sino de aquello que perdimos.» Pessoa rechazaba el sueño de un idioma neutro y artificial como lengua universal (esperanto), y declaró al inglés lengua imperial triunfante. Pero su concesión de la victoria era también una puñalada a los afanes homogeneizadores del XIX: un verdadero hombre, decía, sólo puede ser bilingüe.

> Nos concentramos en el portugués, como si esta lengua hubiese de ser todo; no olvidemos, sin embargo, que no puede ser más que la mitad de todo [...]. El quinto imperio todo por el espíritu —mitad por el verbo [...].— Usando el inglés como lengua científica y general, utilizaremos el portugués como lengua literaria y particular. Tendremos, en el imperio como en la cultura, una vida doméstica y una vida pública. Para lo

> que queramos aprender leeremos inglés; para lo que queramos sentir, portugués. Para lo que queramos enseñar, hablaremos inglés; portugués para lo que queramos decir.

Éste, en efecto, ha sido el destino de Babel en el siglo XX, al menos en los «márgenes».

La otra lengua franca, que no tiene que ver con el idioma en que articulamos las palabras, fue una matriz de ideas infinitamente repetidas y compartidas por las elites de todo el continente americano. Esta matriz, por esos raros procesos de apropiación cultural, también se destiló a las hablas populares, de la misma forma que Newton se volvió metáfora popular en la Inglaterra del XVIII, o como Shakespeare se hizo dicho popular en Estados Unidos —para luego hacerse nuevamente *highbrow,* como ha mostrado Lawrence Levine—. No intentaré definir con precisión esta matriz de ideas y creencias; sólo quiero señalar que es aquello que queda después de eliminar las peculiaridades nacionales de los idiomas, las chaladuras epocales, es decir, lo que es la esencia de lo dicho en cualquier decimonónica pieza oratoria, historia patria o disertación científica. Siempre queda lo mismo: progreso, libertad, ciencia, valentía, amor, honor, moral, patriotismo, galantería... Incluso se traducen nombres y lugares locales al sentido común derivado de esa matriz de ideas. Se dice, por ejemplo, el Chateaubriand español (Balmes), el Napoleón mexicano (Morelos), el Egipto de América (México).

No puedo especificar con más claridad esta matriz franca. Pero quiero insinuar que es en el ensayo, como género de discusión de las ideas en las distintas lenguas, donde se puede estudiar la formación de esta matriz.

En la década de 1940, el crítico y escritor catalán Eugenio d'Ors afirmaba que si el siglo XVII había sido el siglo moralista y el XVIII enciclopedista, el nuevo siglo, el XX, sería «ensayista», porque se necesitaba un punto de vista, «una visión del mundo que proporcione una solución, la que fuera, a los problemas centrales». Parecía que el fin del XIX significaba la reinvención del ensayo como hogar natural de la incertidumbre, la duda y la esperanza de proponer. Es un ensayismo que, como ha explicado el historiador Thomas Harrison, antes que «ser un feliz relativismo es un escepticismo incómodo con su propia desesperación». Claire de Obaldia [1995] ha mostrado la existencia de un «espíritu ensayístico» en la Europa de finales del XIX, que no distinguía entre la elucubración sobre la forma y sobre el contenido del conocimiento. Este ensayismo, que mereció profundas reflexiones —Walter Benjamin, Theodor Adorno, György Lukacs, Ortega, Vaz Ferreira, Reyes—, fue la consecuencia del siglo XIX como certeza fingida. Al final resultó que nada estaba tan claro, y que en realidad todo había sido puro ensayo: de naciones, de historias, de certezas, de dudas.

El ensayo no empezó a finales del XIX, pero en el XIX el ensayo comenzó a ser lo que hoy creemos que es, si por ensayo entendemos la pieza inacabada, elocuente, profunda, experimento de ideas, de debate de formas y contenidos. «El ensayo —escribió Adorno— tiene que conseguir que la totalidad brille por un momento en un rasgo parcial escogido o alcanzado, pero sin afirmar que la totalidad misma esté presente.» Y, en 1910, un romántico Lukacs lo definía como un orden de las cosas pleno de paradojas que resolver, un género que crea la ilusión de realidad, la provocación, la lucha por la verdad. Ahora bien, es en 1900 cuando

el ensayo es debatido como tal, pero al hacerlo se discute, en realidad, cómo terminar el XIX, aparentemente un siglo de verdades absolutas, de tratados filosóficos y científicos. Y al deliberar cómo se ajusta el fin, lo que se hace es *ensayar*, poner en escena lo que será la esencia del siglo XIX: propuestas, ensayos, errores, experimentos. Un poeta, Verlaine, lo dejó claro: «il faut aussi que tu n'ailles point / Choisir tes mots sans quelque méprise: / Rien de plus cher que la chanson grise / Où l'Indécis au Précis se joint.»*

Curiosamente, del XIX al XX el ensayo siguió caminos opuestos en español e inglés, lo mismo en Europa que en América. En tanto que en inglés el XIX fue siglo de grandes ensayistas, al final del siglo se rechazó ese «híbrido indigesto», aunque nunca disminuyó en verdad su importancia como matriz de las grandes ideas que regían la conciencia misma de la época. Por el contrario, en español, o en portugués, el ensayo fue de menos a más. En inglés de América, para no citar a los clásicos ingleses, Washington Irving, Edgar Allan Poe, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Henry James o W.E.B. Du Bois bastarían para probar cómo las ideas centrales, el sentido de una era, se ventilaba en ensayos. El crecimiento de periódicos y revistas creó un mercado para la palabra rápida y convincente. Hoy, dice Cynthia Ozick al preguntarse «¿qué sabía Henry James?», el «ensayo, [que] es gradual y paciente», «ha abandonado la cultura común», se ha perdido «la ambición del ensayista[:] estar al tanto del adeudo [...] con la historia, con lo estudiado, con la literatura, con las más agudas sutilezas

* Tampoco vayas a / escoger tus palabras sin ningún equívoco / Nada es tan querido como la canción gris / donde lo indeciso a lo preciso se une.

del lenguaje». Sin embargo, creo que en Estados Unidos el sentido de época, la idea misma del siglo XIX y de su final, es producto de la crítica de los ensayistas. En la consideración misma de la identidad, del sentido de la historia nacional o de los «grandes problemas nacionales» son los ensayos los que mandan, en J.K. Turner y su idea de frontera o en las ideas de T.S. Eliot sobre el lenguaje y la literatura, o en Du Bois y la idea de la raza.

En el español americano (¿es necesario decirlo?), el ensayo de ideas, aunque débil en sus inicios decimonónicos, fue tomando fuerza en las mejores plumas de América y no había intelectual que se preciara de serlo que no lo ejerciera. Mas, en su forma más moderna, fue a finales del XIX, en España o en América, cuando el ensayo dio sentido de época al XIX y al XX, lo mismo en Azorín, Unamuno y Ortega, que en Groussac, Lugones, Darío, Rodó, Reyes, Vaz Ferreira y Borges, por mencionar a unos cuantos. Y es en los ensayos, desde finales del XVIII (Jovellanos) hasta hoy, donde se delibera no sólo la literatura sino la economía, la política y la historia.

Lo que revela la historia del ensayo es, en cierta manera, la autoconciencia de la época «siglo XIX», aunque esta revelación sea como la de la inocencia, que cuando sabe de su existencia es cuando agoniza. Del ensayo heredamos el amor, el odio, la ignorancia y la sabiduría del siglo XIX. Ahí habita todo lo que aprendimos de él.

En fin, para lograr una expresión particular y original para cada país, cada generación, cada lengua, cada nueva situación en un siglo acelerado, se contaba con un número finito de palabras y con límites en las maneras de combinarlas.

Límites dados por los propios afanes particularistas, por la disponibilidad de palabras, por suposiciones morales y estilísticas difíciles de precisar y más aún de romper. Tan palabrosos que parecían los del XIX, y en verdad llevaban el rebaño de palabras sobre cauces más o menos fijos. Además, con todos sus afanes particularistas y de originalidad, acabaron contribuyendo a una promiscuidad global entre las palabras; crearon literaturas nacionales, acentos regionales, vocabularios de clases, pero todo desde el consenso más universal que se había conocido desde el reinado del latín y la cristiandad. No hace mucho, hablando del ensayo, Cynthia Ozick hacía una recomendación que, bien vista, suena a confesión inconsciente: «Sí, el siglo XIX merece ser leído, pero recuérdese, al leerlo, que está muerto.»

## *Río que desemboca, torrente de la nostalgia*

*De que me vale a mim ser puro e justo*
*E entre combates sempre renovados*
*Disputar dia a dia á mão dos Fados*
*Uma parcela do saber augusto*
*[...]*
*Bem o sinto sobre o meu leito*
*Uma a uma verter sobre o meu peito*
*As lágrimas geladas da descrença!*
ANTERO DE QUENTAL
[Soneto «Espectros»]

*Siglo mío, bestia mía,*
*¿Quién podría contemplar tus pupilas*
*Y con su sangre juntar*
*Las vértebras de dos siglos?*
*[...]*
*¡Mi bello y doloroso siglo!*
*Y con una sonrisa sin sentido*
*mirarás atrás, dulce y cruel,*
*como bestia en un tiempo flexible,*
*para contemplar la huella de tus garras.*
OSIP MANDELSTAM [«Siglo»]

*Fundaron el* noucentisme *porque creyeron que el siglo XX seguiría al XIX.*
CARLOS VAZ FERREIRA *[Fermentario]*

*The liberal age in which I was born and the liberal circles in which I was educated flowed contentedly towards intellectual dissolution and anarchy [...]. I suffered from a slack education, conflicting traditions, deadening social pressure, academic lumber, and partisan heat about false problems. The pure philosophy to which, in spirit, I was wedded from the beginning, the orthodox human philosophy in which I ought to have been brought up, has never had time to break through and show all its native force, pathos, and simplicity. I ought to have begin where I have ended.*
GEORGE DE SANTAYANA
[«Brief History of my Opinion»]

*After two thousand years of Mass*
*we've got as far as poison gas.*
THOMAS HARDY («Christmas: 1924»)

*No veo el medio de establecer un principio nuevo, ni tampoco el de respetar los antiguos. Busco, pues, sin encontrarla, esa idea de la cual debe depender todo lo demás.*
GUSTAVE FLAUBERT a GEORGE SAND

*Si me propusiera encontrar una fórmula cómoda para la época anterior a la primera guerra mundial [...], creería expresarme del modo más conciso diciendo que fue la edad dorada de la seguridad [...]. Nosotros azuzados a través de todas las corrientes de la vida, arrancados de todas las raíces nutricias; los que empezamos cada vez de nuevo cuando nos empujan hacia un fin, víctimas y, sin embargo, a la vez siervos voluntarios de ignotas fuerzas; los que ya no vemos en la comodidad nada más que una leyenda y en la seguridad un sueño infantil; nosotros hemos sentido en cada fibra de nuestro cuerpo la tensión polo a polo y el turbión eterno de lo eternamente nuevo. Cada hora de nuestros años estaba ligada al destino universal [...]. Por eso, cada uno de nosotros, aun el más insignificante de nuestra generación, sabe hoy mil veces más de las realidades de la vida que los más sabios de nuestros antepasados. Pero nada nos fue dado de*

*modo gratuito: hemos pagado su precio plena y verdaderamente.*
STEFAN ZWEIG *[El mundo de ayer]*

Finales de siglo ha habido y habrá. No obstante, ante nuestros ojos, 1900 o 1914 o 1910 son fechas de vencimiento, equivalentes precisos de agotamiento y también de arranque. Y lo son por algo más que el simple recuento de los años. No son una simple rúbrica cronológica: para atrás una era, para adelante otra. Existe este lindero imaginario del río que fue el XIX porque en este cruce se embelesa lo que hace moderna, modernista, desmoderna o posmoderna la mirada del siglo XX; es decir, la nostalgia, la *saudade*.

Al río del siglo XIX lo apura la nostalgia. Vivir sin siglo XIX equivale a vivir sin *saudade* y sin historia. ¿Es posible? Viéndolo bien, lo que deja el siglo XIX, más que nostalgia, es la metamorfosis de ésta en cursilería. Prueba de ello es el culto a lo cursi en sus dos formas finiseculares: decadentismo modernista *(circa* 1890) y decadentismo posmodernista *(circa* 1990). Que con esto, con el sobresalto de la vida sin historia, y con el culto a lo cursi, termine este ya dilatado recorrido sobre el río del XIX.

*Mal du pays*, *homesickness*, *regret*, *saudade*, añoranza, nostalgia: éstas son las formas decimonónicas de una antigua amiga, la melancolía. Durante el siglo XVIII, la nostalgia fue un vocablo médico, cuya primera descripción se remonta al estudio del doctor Johannes Hofer en 1688 *(Disertación médica de la nostalgia)*. Hofer formó el vocablo con raíces griegas para decir «dolor o tristeza, ansia de retornar

a la patria». Se trataba de una enfermedad del exilio, de los soldados movilizados a tierras apartadas. Los síntomas eran claros: «Ante todo, una tristeza continua, la patria como único pensamiento, el sueño turbado o el insomnio, la pérdida de fuerza, el frecuente suspiro.» A lo largo del XIX, siglo de guerras y movilizaciones de tropas por el mundo, esta connotación del término se prolongó en incontables publicaciones médicas y militares. Pero en el siglo XIX la nostalgia ganó otra afinidad. Se volvió una expresión específica de la memoria moderna, adquirió un sentido más allá del amor al terruño. Se convirtió, como advirtió en 1974 Vladimir Jankélévitch, en «una melancolía humana», la conciencia de «un contraste entre el pasado y el presente, entre el presente y el futuro». En términos modernos, este contraste es el de un abismo en el tiempo, en el que el pasado es a la vez edad de oro y era felizmente superada. La nostalgia, por tanto, es inherente a la teoría social de finales del XIX (Töennies, Durkheim, Weber). El aliciente para teorizar estaba en el contraste entre autenticidad, humanidad, bondad, hermandad, memoria, manualidad, comunidad frente a falsedad, maquinismo, alienación, olvido, masas. De ahí procede la nostalgia perenne del mundo moderno.

Estas paradojas lo son en tanto ocurren en el tiempo acelerado del XIX, en el cual paulatinamente se acorta el compás del cambio. Los pasados se vuelven muy comunes. Las imágenes y memorias de esos pasados se vuelven más accesibles a través de la tecnología, y el presente no hace nada para darse a querer. «La nostalgia se vuelve posible —han dicho dos estudiosos de la literatura inglesa— al mismo tiempo que la utopía. La otra parte de los futuros imaginados es el pasado imaginario.» Pero el pasado moderno

«ha generado objetos, imágenes y textos que pueden ser vistos como potentes talismanes de cómo solían ser las cosas» [George Bernard Shaw y Chase]. No por nada a principios del siglo XX al escritor portugués Teixeira de Pascoaes le parecía que la *saudade* era «la esperanza y su materialización o decadencia en formas de recuerdo: la Aparición es la Apariencia, Dios es el Mundo». Éste es el hábito que gobierna lo que modernamente llamamos «opción racional», que es comúnmente un intento de ganar o recobrar algo soñado o prometido.

Con los pasados inmediatos multiplicados, el sentido de era acabó en eso que Steiner llamó el «paraíso liberal» del siglo XIX: necesidad ineludible del origen. Pero también acabó en darse cuenta de la destrucción ecológica, del crecimiento de las ciudades, de que nada permanece. Como Beatriz Sarlo ha mostrado para el Buenos Aires de finales del XIX, la fascinación optimista por la tecnología de Horacio Quiroga o Roberto Atl convivía con el sentimiento de desesperación por el presente y con la obsesión por el pasado. Macedonio Fernández puso esta impresión en voz de uno de sus personajes: «Cada movimiento vive y muere de otro movimiento o es muerto por él: vive porque mató y muere porque dejó nacer» *[Adriana Buenos Aires*, 1922]. Súmese a esta agridulce nostalgia burguesa, si se quiere, esa otra nostalgia difícil de determinar: la nostalgia amotinada de migraciones masivas de esclavos y trabajadores por todo el mundo. La canción popular del sur de Estados Unidos, la de Cuba, Puerto Rico, Haití o República Dominicana guardan marcas de esta otra nostalgia, de la misma manera que la literatura «seria» refleja los efectos de la memoria moderna al idealizar y romantizar la vida campirana. En efecto, se con-

cluyó que «cualquier tiempo pasado» fue más incómodo pero mejor, condición *sine qua non* de la vida moderna.

No quiero sugerir una estructura mental común y esencial que haya sido resultado del siglo XIX. Sólo intento mostrar cómo la nostalgia se vuelve un hábito mediante la autoconciencia del siglo XIX. Y nada ejemplifica mejor esto que la cursilería. Dicho brevemente, si la nostalgia es la conciencia añorante y crítica del desvanecimiento de las certezas y los estilos del siglo XIX, la cursilería es la nostalgia de la certeza de la nostalgia.

Lo cursi, dicen los diccionarios, es lo que fingiendo elegancia o clase es de mal gusto y ridículo. En realidad es una simple expresión frustrada de la nostalgia: es la fijación en las certezas del pasado para malcopiarlas o declararlas olvidadas cuando en realidad son eso, obsesiones. A decir de Francisco de la Maza, la palabra «cursi» fue aceptada por la Academia Española en 1864, pero adquirió gran uso a principios del siglo XX. En 1934, Ramón Gómez de la Serna decía que lo cursi «quiere ser más de lo que es y festejar santos, esperanzas, vidas felices. Encresparse, ser lo adorado. Nos ciñe el alma y se burla de las normas asépticas». Y añadía la puntilla: «Ésta es una época de líneas repugnantes y desvanecidas porque no quiere ser de ninguna manera cursi. ¡Si será cursi que no quiere ser cursi!» Ésta es la cuestión: el río del siglo XIX nos remite a los *revivals,* a lo *kitsch* y a las decadencias, así como a la cursilería de creerlo todo superado; como nostalgia que es de la certeza suprema, la de la incertidumbre y duda totales, la de haber alcanzado, al fin, el estado de no creer en nada, estado cursimente sustentado desde el confort y la certeza de la vida burguesa de finales del siglo XX. «En el discurso

antimoderno, antiposmoderno —sugirió en 1988 Henri Meschonnic—, todo es decadencia menos, claro está, la verdad que habla [...]. Así, todos somos posmodernos.»

Digamos que entre 1910 y 1930 la cursilería se desató. Por una parte, el *fin de siècle* y sus *surmenages* le pegaron a todo el mundo por igual; por otra, se declaraba muerto el viejo lenguaje decimonónico, y los modernismos y las vanguardias experimentaban con toda suerte de combinaciones entre viejas y nuevas certezas. En 1909, el manifiesto futurista proponía la supresión del pasado; en 1928, el modernismo brasileño proponía la sublimación del pasado en un ayer verdaderamente brasileño por ser realmente *tabula rasa*: «*Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César*» [Contra las historias del hombre que comienzan en el Cabo Finisterra. El mundo no fechado. No firmado. Sin napoleones. Sin César (Oswald de Andrade)]. Al mismo tiempo, la vieja elegancia —en cosas, palabras y hábitos— se volvía estilo popular, se hacía la cursi intención populachera de parecer elegante, bien hablado, bien portado, original, como caballeros «de fina estampa». El espíritu decadentista fue, lo dijo Remy de Gourmont, una más de las epidemias intelectuales de que estaban hechas las historias literarias. Darío o Nervo hicieron con las certezas de su pasado y su presente lo que con ellos harían a su tiempo Agustín Lara o Felipe Piglio al expresar la cursilería urbana, el sentimiento popular del siglo XX. Los mármoles se hicieron cursis, lo mismo que la mayor parte de la ciencia social producida en el XIX o que las retóricas cívicas de las naciones. Cursis eran los calendarios inspirados en la estética del cuerpo según el grecorromanismo del XIX, y

cursi la retórica de los abogados o la de los antropólogos o los cientos de poesías patrias que se recitaban en las escuelas de toda América. Era el reino, para decirlo en peruano, de lo «huachafo», la nostalgia de la certeza, la verdad y la solidez de un pasado probado, si alguna vez existió. Sin embargo, «si tuvo defensas el siglo XIX es porque aceptó lo cursi como ingrediente vital, como conservador de la paz, como anclaje seguro de su tiempo» [Gómez de la Serna].

A finales del XIX y principios del XX, tan cursi era la creencia en el positivismo de intelectuales argentinos o mexicanos como la prosa de poetas populares que imitaban el decadentismo europeo (por ejemplo, Amado Nervo). No eran, sin embargo, inauténticos en su nostalgia. Darío se sabía heredero del estilo de un siglo, y también quería ser su verdugo: «Poetas que fuisteis alguna / vez sobre la mar [...], vosotros vibráis en mí mismo. / Yo soy vosotros.» Los que leyeron a Bergson a principios del XX, no empujados por el hartazgo del positivismo —otra forma de la *saudade*—, sino por la nostalgia misma, encontraron en él refugio espiritual para lo cursi, para mantener certezas, aunque fuera a través de una mezcla de espiritualismo y positivismo racista: «Por mi raza hablará el espíritu.» En fin, en el siglo XX creímos toda esa cursilería superada; mas, diría De la Serna, «Ningún siglo por el hecho de amanecer se creyó tantas cosas. ¡Y pensar que hubo otros siglos XX, descontados por la desmemoria, antes de este siglo XX!»

A finales del siglo XX, la cursilería, la más deslucida y petulante, renace en la forma de la nostalgia de estar, esta vez de verdad, totalmente desencantados. Esto es huachafo decadentista finisecular: reino de la contingencia y la incertidumbre que, no obstante, se asume ecuménico so-

cialmente —que de las víctimas no quede ni una sin mencionar—, filosóficamente desproporcionado —la verdad incuestionable de la relatividad de la verdad—, históricamente ciego —creer estar dudando por primera vez—. Este nuevo decadentismo es, además, un regreso al barroco conceptual y palabroso. La claridad y lo austero vuélvense anatema. Del más palmario lugar común se hace una sorpresa magna. Así como en la década de 1920 las vanguardias inventaron la novedad y el valor de lo *kitsch,* hoy se levanta el culto a la hibridez en cultura, genética, arte y política. Enhorabuena. Pero *kitsch* e híbrido ha sido siempre todo. El siglo XIX, dijo en 1969 el lúcido crítico italiano Mario Praz, fue puro *kitsch:*

> Las estaciones victorianas bajo la apariencia de castillos góticos o de templos griegos, las chimeneas de las locomotoras disfrazadas de columnas dóricas, el falso sentimentalismo de Dickens en sus escenas lacrimógenas [...], el seudoNietzsche y el seudoSwinburne de D'Annunzio.

Entonces Praz ya sabía que nuestra época sería llamada la época del *kitsch.* Pues eso, *kitsch,* cuantimás cursi [Eco].

En efecto, la cursilería reina en el pensar de hoy, más académico y profesional que nunca antes, porque aún regenta la nostalgia. «Se oye el rumor de un pregonar» en la crítica literaria profesional, en la historia académica y en las ciencias de lo social: el «posmodernismo llegó, llegó». Pero que el

> posmodernismo coincida en mucho con el neopositivismo —ha dicho el historiador Thomas Haskell— no debe sorprender a quien haya notado la propensión nominalista escolástica que

> recorre el discurso posmoderno, o a quien haya sentido el insatisfecho anhelo de absolutos que mueve a tantos posmodernistas después de que dejaron que se fuera la verdad infalible [...], [para mejor] tirarse melodramáticamente a la catarata.

Éste es, pues, el decadentismo académico que nos está dado vivir.

En el siglo XIX se aprendió a hacer del pasado, decía Burckhardt, la prudencia que necesitamos «para otra vez», y la sabiduría que requerimos «para siempre». Si tanto enseña la historia, ¿podemos prescindir de ella? Hace poco una prestigiosa publicación alemana convocó a un certamen de ensayo alrededor de la pregunta: ¿historia para el futuro, futuro sin historia? Ignoro lo que sucedió con el concurso, pero la pregunta no es fútil.

Es difícil siquiera concebir la idea de un mundo Adán, sin historia, que se inaugurara hoy a partir de cero. Mas, en aras de medir el peso de la nostalgia del pasado, supóngase que se ambiciona un futuro mejor. Entonces, resultaría inexcusable no reflexionar, primero, si se requiere una historia para ese futuro, y, luego, qué historia hay que agenciarse. De donde, sugiero, se pueden deducir cuatro escenarios posibles:

*a)* Un pasado más útil para un futuro, por decirlo ramplonamente, igualitario, democrático y fraternal. Esto implicaría volver a escribir el pasado; borrar trozos aquí, aumentar líneas allá, resaltar esto o aquello, olvidar esto otro y, literalmente, sacarse de la manga dos o tres cosas.

Y esto porque vaya uno a saber lo que en verdad fue el pasado, pero lo que nunca ha sido es amigo del futuro que soñamos. Esto implicaría el fin de la historia como ciencia, el destape de la historia como artilugio de algo más grande y poderoso que ella. Difícil.

*b)* Montarse en el macho de la historia como lo que verdaderamente pasó, y que el futuro que anhelamos lo acepte o se dé a la tarea de aprender a vivir con «la verdad». Pero tal conclusión enreda un acto de excesiva inocencia o de simple insensatez. ¿Cómo se escribe el verdadero, el incuestionable, pasado? Nosotros, habitantes del XX, herederos del XIX, no podemos darnos el lujo de esta chabacanería.

*c)* Soltar amarras: dejar a la historia en manos de quien la quiera escribir, pero separada de un proyecto nacional o cultural, de una conciencia nacional o cultural, de una educación para una nación o para un pueblo. Una historia sin objetivos. En naciones como las de América, esto sería lo más cercano al suicidio de las imágenes nacionales borrachas de historia; rostros mantenidos a lo largo de todo el tiempo de vida que se le atribuye a personajes tales como Estados Unidos, Perú o México. Si no es por la nostalgia, por el orgullo o por «la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser», ¿historia para qué? Una historia sin objetivos en Estados Unidos, para citar el ejemplo menos historicista, equivaldría a la degradación de Estados Unidos, porque la historia ha sido la moral y la moraleja de lo que se supone que debe ser. Aun para esta nación aparentemente levantada no sobre historia sino sobre principios, vivir sin *magistra vi-*

*tae* (historia), mejor morir.

*d)* Lo más impensable: partir, por así decirlo, de la idea de que México, Estados Unidos, Argentina o Brasil (o Latinoamérica o Europa) no han sido, reconocer que no sabemos lo que serán, y confesar lo que se quiere que sean independientemente de lo que han sido; «forjar futuros» con la historia o a pesar de ella. Este escenario lleva a preguntarse: ¿se puede vivir sin sombra histórica? Si en realidad nadie sabe historia, no veo por qué no. Pero, ¿una nación, un pueblo, una identidad colectiva que no hace sombra histórica? No sé; no da para tanto mi perspectiva, tan añorante, decadente y finisecular como su tiempo.

A partir de estos escenarios podría escribirse un tratado de la importancia de la nostalgia. No lo haré. De hacerlo, creo que terminaría, como aquí concluyo, con algo que leí [Rafael Argullol]: «a veces pienso que mi patria no tiene convidados ni casa ni país, y que se reduce a ser mi propia sombra un instante antes del mediodía» *[a vagades penso que la meva pàtria no té ni convidats ni casa ni país, i es redueix a ser la meva propia ombra un instant abans del migdia].* Rematar así, estoy consciente, es una maniobra antes que un estudio de la nostalgia.

# 2 «Oh, qué será, qué será...» Historia, cultura y «América Latina»

*He ahí el drama de la historiografía. Al intentar reducir a sus fundamentos la realidad «historiable», ésta retrograda hacia la fase de lo «memorable» o de lo «descriptible» [...]. En el caso más idealmente perfecto se llegaría a un razonamiento del pasado humano que sería, respecto de lo «historiable», como la teología respecto de la auténtica y plena experiencia religiosa. Exagerando las cosas, hasta cabría pensar en un teólogo sutil y profundo intelectualmente, y despreocupado de Dios cordialmente; o en un tratadista de poética aristotélica sin sensibilidad poética; o en un historiador de culturas, capaz de agudo análisis e incapaz de hacer revivir la plenitud de ninguna de ellas.*

AMÉRICO CASTRO *[Dos ensayos]*

*The writers of a time hint the mottoes of its gods. The word of the modern, say these voices, is the word Culture.*

WALT WHITMAN *[Democratic Vistas]*

Los monos, cuenta un relato de Leopoldo Lugones, «fueron hombres que por una u otra razón dejaron de hablar». Yzur, el mono del cuento de Lugones, no cruzó palabra con el científico que quería regresarlo a su oralidad, hasta que, moribundo, dejó salir algunos vocablos, «cuya humanidad reconciliaba las especies»: «AMO, AGUA. AMO, MI AMO.» Lo mismo digo de la historia. En algún tiempo debió de haber sido cultura, hoy es historia cultural o historia de la cultura. Las nuevas historias culturales han querido reenseñar a hablar a la historia, hacerla cultura una vez más. A grandes trazos, éste es el curso seguido por la llamada historia cultural. Aún diría más, al menos en América Latina, no existe una *nueva* historia de la cultura que haya surgido de las cuatro o cinco décadas de historia profesional en las Américas, sino que sólo ha habido esfuerzos variados y desiguales por reaproximar la historia y la cultura. En tanto —quiero proponer—, la categoría «América Latina» por sí misma es *el* relato cultural, la síntesis más perenne entre cultura e historia que nos adjudicamos para escribir ya historia, ya cultura.

Este capítulo parte de estas afirmaciones, por demás exageradas, para mostrar, en primer lugar que lo que entendemos por «América Latina» es en sí la historia (el pormenor) cultural más preponderante de la historiografía de lo que se acostumbra denominar «América Latina»; América Latina es el cultivo, *La cultura de una historia*. Sin embargo, existe una autollamada *Nueva historia cultural,* que merece pronta explicación. Bien vista, la literatura historiográfica de la región mantiene una presencia aguerrida de los mismos temas, cronologías y perspectivas, aunque con importantes nuevas aportaciones. Se impone un mínimo

*Historial de la cultura con historia* como manera panorámica de divisar el contorno de esa literatura. La advertencia es obligada: la disparidad de la literatura hace que cualquier revisión sea por fuerza incompleta y parcial. A las variaciones nacionales en la historiografía de los países que generalmente se aceptan como constituyentes de América Latina se suman las diferencias en la calidad de la historia escrita sobre diversas regiones y periodos históricos en cada país. Sería necio pretender ser exhaustivo. (Para las referencias completas, consúltese el capítulo final de este libro.) Finalmente, opto meramente por insinuar las posibilidades y los límites que se le presentan a quien se enfrenta desde la historia a esa cabeza de hidra que es la cultura. No aspiro a ofrecer una historia cultural verdaderamente «nueva», sino a recordar que, aun sin definiciones puntuales, y asumiendo los retos filosóficos de nuestros supuestos «post» tiempos, *No todo va.*

Antes, sin embargo, debo aclarar lo que entiendo por cultura e historia. En este trajín por definir, trataré de ser lo más diáfano posible, pero no me ayudan ni mi propio enredo ni lo embrollado de la cuestión (se trata de un debate de siglos). Ojalá los lectores me perdonen un elevado grado de abstracción por unos cuantos párrafos.

Historia de las ideas, historia intelectual (de raíz más anglosajona), historia de las mentalidades y de los imaginarios (de origen más francés) o acento en los discursos (que ha pegado por igual en variadas latitudes historiográficas), todas son maneras de denominar el estudio histórico de algo casi mítico, a saber, la cultura, concepto por demás indefinido y amorfo, pero que ha ganado uso y auto-

ridad política y moral especialmente durante la posguerra. Sin embargo, para la historia, pronunciar la palabra «cultura», por etéreo que parezca el nombre, es autonombrarse.

Si por cultura se entiende un todo más o menos homogéneo, histórico y delimitable, temporal o espacialmente, entonces hablar de historia cultural es pleonasmo. Cultura es, se puede leer en el *Oxford English Dictionary*, «una forma o un tipo particular de desarrollo intelectual. También, la civilización, las costumbres, los logros artísticos, etc., de un pueblo, especialmente en cierta etapa de su desarrollo o historia». En este sentido, la cultura es historia en la misma medida en que la historia es cultura. Siempre ha sido igual de ambigua la relación. De hecho, fue la Ilustración la que separó esta identidad e hizo posible concebir, al menos analíticamente, a la historia y a la cultura como dos «cosas», si cosas son, separadas; separación muy frágil y reciente y que fue profundamente marcada por otro, aún más reciente, matrimonio —y posterior divorcio— de conceptos: raza y cultura. La cultura, tras su aparente separación de la historia, se volvió, en primer lugar, sinónimo de civilización, de lo más noble de la actividad humana; y en segundo, se hizo una tabla de evolución de razas. En las explicaciones de antropólogos franceses, mexicanos o estadounidenses de la década de 1880, la cultura no requería de la historia para explicarse a sí misma; en cambio, la historia, en pleno proceso de cientificación, sí necesitaba la raza, la cultura, para ordenar el pasado. Cuando, a principios del siglo XX, la cultura clama independencia frente a la raza, ni la logra ni la quiere, pero, irónicamente, obtiene una mayor independencia de la historia. Se vuelve terreno etnográfico —aquí y ahora— antes que biológico o archi-

vístico; se transforma en problema de mitos más que de razas, en una *Weltanschauung* antes que en una marca en el pentagrama evolutivo. Además, la cultura se consolida como la alta cultura. En realidad, los dos divorcios de la cultura (de la historia y de la raza) nunca han acabado de concretarse. Por ello, el término es promiscuo por antonomasia, y cuando se dice, por ejemplo, «la cultura peruana», se está diciendo, de muchas formas, la raza peruana, la historia peruana. Ya no se sabe bien a bien qué determina qué: si la raza a la cultura, si la historia a la raza, si la cultura a la historia.

Sin embargo, desde la Ilustración lo cultural se ha convertido, para el historiador, tanto en un nicho (un tipo de historia; ya no *la* historia misma) como en el criterio para establecer las distintas eras históricas: la era de Pericles o la idea de la era moderna o el mismísimo peso fundacional del término «siglo XIX» para los países iberoamericanos (véase el capítulo 1).

> Todos esos innumerables libros —dice el historiador Francis Haskell— en todas las lenguas europeas que, después de dedicar la mayor parte de las páginas a la historia política, social, religiosa y militar, finalizan con un capítulo titulado Arte, Literatura y Ciencia, vienen en última instancia de *Le siècle de Louis XIV* [de Voltaire].

La Ilustración, pues, hizo de la cultura un campo de estudio de la historia pero también la convirtió en el criterio que ordena la materia prima de la historia: el tiempo. Por ello es que el arte mismo (lo cultural por excelencia) ha servido para armar las cronologías —el orden del paso de

épocas y eras—, en una palabra, para crear la trama de la historia.

El tiempo es el tema de la historia. ¿Cuál es el asunto de la cultura? Creo que es el mismo: el tiempo en lo humano. Cuando, por decir, a san Agustín le preocupaba probar la existencia del tiempo, encontró que era siempre presente: pasado-presente, presente-pasando y futuro-intuido en el presente. Lo que hacía posible la existencia del tiempo era, por un lado, la memoria; por otro, la intuición o la expectación del futuro; en medio, la visión del presente que siempre se le presentaba a san Agustín como un sucediendo irrefrenable. Esto era, pues, prueba de que el tiempo existe, mas ¿dónde? Para Agustín, a quien la historia no desvelaba en el sentido moderno, el tiempo, esa materia de la historia, estaba en el espíritu, y difícilmente podía adquirir existencia externa. El tiempo, igual que la fe o la inspiración poética, era cosa del espíritu en constante relación con lo divino. El progreso —ese vocablo con ecos de voces económicas, raciales, científicas y religiosas— seculariza la idea del tiempo, hace posible la historia fuera del espíritu. A través del progreso, la memoria del pasado, la premonición o intuición del futuro y la visión del presente cobran existencia material y espacial. Y al hacer esto, el espíritu logra también una metamorfosis material; consigue, aparentemente, espacio y tiempo: la cultura de los pueblos. No es de extrañar, pues, que el más distinguido historiador del arte en el siglo XX, E.H. Gombrich, haya dicho: «la creencia en el progreso por sí sola pudo unificar la historia de la humanidad». Una sola historia.

*Una* historia hace posible *una* ciencia *(la* historia) que es, inevitablemente, una disciplina dedicada al tiempo y,

por ello, a la cultura, una mirada a lo que ordena lo pasado. Si la historia no fuera en esencia la historia de la cultura, ¿cómo se podría hablar del paso del tiempo, de cambios de eras, de revoluciones? Así, me parece, del siglo XIX despertamos con una cultura transformada en historia muy ordenada, con una historia hecha cultura renegada. Pero, en fin, como buenas hijas de los tiempos modernos, historia y cultura conviven de manera paradójica; poseen dos apelativos diferentes, pero ambas responden indistintamente al llamado de uno o de otro nombre.

Hoy, «cultura» es un término indefinido, pero con buena reputación; es inseparable de connotaciones antropológicas y biológicas, pero gracias a su divorcio conceptual de la historia ha adquirido legitimidad, en la posguerra, como terreno de la igualdad posible en la diferencia, como materia prima de las identidades. La cultura como palabra de nuestros vocabularios no quiere perder significado espacial y temporal, pero ansía regresar a ser espíritu (identidad). La noción moderna de cultura implica sitios geográfico-raciales (p. ej., la cultura andina, la cultura azteca, la cultura mexicana), espacios sociales (popular, alta), así como aspiraciones universalistas y deseos particulares. Por ello, le son inherentes —y se le perdonan— las ambiciones territoriales o raciales y las socialmente reivindicativas, o incluso la venganza, porque por cultura siempre queremos decir culturas. Cultura siempre implica comparación e identidad, diferencia y pertenencia, afuera y adentro, aquí y allá.

En su forma moderna, sin embargo, la cultura tiene un espacio-tiempo predominante, que a fuerzas implica *una* historia: la que marca el progreso y, por ello, la del Estado-nación. En efecto, lo que hoy entendemos por cultura es

indivisible de los dos proyectos modernos por excelencia: libertad y progreso. Paradójicamente, la libertad moderna significó, por un lado, la historia independizada de la cultura y la razón independizada de la historia; por otro, la libertad encarnó también a la razón (científica), aparentemente libre y neutra, vuelta a la historia y a la cultura, capacitada para ver y descubrir las «leyes» que rigen la historia y la cultura. Y ni la razón ni la historia ni la cultura son discernibles sin la noción de progreso, de avance más o menos con sentido en el tiempo. Si se habla de tradiciones, de identidades, de modernidades, desmodernidades y posmodernidades, es porque con cultura de alguna manera se dice libertad y progreso.

Cultura, por consiguiente, ha terminado por denotar fronteras y fechas que casi siempre coinciden con las entelequias que han querido materializar las ideas modernas de libertad y progreso: los Estados-nación. El calendario del tiempo cultural fue adherido a la cronología de la nación, la cual corre, casi instintivamente, de menos o más, de lo crudo a lo cocido, de lo disperso a lo homogéneo. Incluso cuando aparentemente se hizo posible concebir la cultura más allá de razas y genes, la idea de cultura no se despegó de lo que el Estado-nación representaba, porque la nación dotó a los conceptos de libertad y progreso de un espacio y un tiempo claros y visibles. Porque «culturas» quiere decir esencialmente culturas nacionales; la sombra de la raza no se esfuma, como muestran los actuales debates nacionales sobre multiculturalismo en Estados Unidos, Francia, Guatemala o México. La patria fue la forma más moderna y abarcadora de «memoria colectiva», sin la cual, todavía hoy, la historia es ilegible.

El relativismo cultural, creo, ha resultado más fácil de imaginar que la promiscuidad cronológica y espacial. Apenas se está iniciando la discusión sobre cultura más allá de las cronologías y los espacios nacionales, como algo más que el sí o el no del Estado-nación. A la historia, afirmaba Benedetto Croce con eurocéntrica candidez,

> nosotros, los europeos modernos, la dividimos en antigüedad, medioevo y época moderna [...], y el haberse [esta periodización] fraguado insensiblemente se vuelve más en su favor que en su contra, porque significa que no es producto del arbitrio individual, sino que ha acompañado el desarrollo mismo de la conciencia moderna.

No hemos superado, por más que queramos, esa conciencia moderna; no obedecemos a otra noción de tiempo histórico, a pesar del pluralismo cultural, sin importar nuestra «condición posmoderna».

La historia cultural —esto es, la disciplina (razón científica) que estudia lo cultural— comparte estas dimensiones espaciales y temporales (las de ese amasijo de historia, raza, tiempo, progreso, libertad que son los Estados-nación). Pero, a diferencia de otras historias, la llamada historia cultural vuelve, o busca volver, forzosamente a ellas, porque sus lecturas necesariamente versan sobre los criterios que definen tales dimensiones. Es decir, lo que en un momento dado se define como un espacio y un tiempo historiables es dictado precisamente por criterios culturales, y son esos criterios a los que la historia cultural desea acercarse. Por tanto, la relación entre historia y cultura, al menos académicamente, se caracteriza por un estilo peculiar de narración:

el estilo de la autoconciencia del estilo, el de la mano que aspira a escribir *(movere, delectare, docere),* a conocer y a dar a conocer, al mismo tiempo que —como en un diseño de Maurits Escher— se mira y dibuja a sí misma. Este estilo es ineludible para la historia de lo cultural más que para cualquier otro campo de la historia profesional, y es en verdad las ganas de ser, o de volver a ser, cultura, esto es, el criterio que nos hace conscientes del tiempo y nos lo ordena, y que define (social y geográficamente) nuestra existencia, material y espiritual.

Como simple especialidad de la historia, la cultural ya es gueto académico bien delimitado. En 1926, Johan Huizinga definía así la historia cultural:

> El objeto de estudio de la historia cultural es la cultura, y este concepto, por antonomasia moderno y casi marca que distingue nuestro tiempo, siempre será extremadamente difícil de definir [...]. La historia cultural es distinta de la política o económica en tanto que se vuelve digna del nombre sólo en la medida en que se concentra en temas más profundos y generales [...]; sólo cuando el estudioso se aboca a determinar los parámetros de la vida, el arte y el pensamiento tomándolo todo en conjunto puede entonces existir un verdadero caso de historia cultural. La naturaleza de esos parámetros no está fijamente establecida. Obtiene su forma en nuestras manos.

En contraste, en 1997 un estudioso definió la historia cultural como «el estudio de la construcción del sujeto, del grado con el que los individuos se apegan a identidades, y de los mecanismos a través de los cuales lo hacen» [Mark

Poster]. Ayer u hoy, la historia cultural es ante todo una especialidad historiográfica claramente profesionalizada, un campo caracterizado por la indefinición de temas, pero, sugiero, con estrictas dimensiones espacio-temporales, además de que posee un estilo particular que habla (o pretende hablar) no sólo de las cosas sino del hecho mismo de hablar. Esto es, más que por su tema o por su objeto de estudio definido —siempre variable—, la profesión de historiador cultural se distingue por la ambición de definir una perspectiva (una mirada) que sirva de método y de objeto de estudio. La historia cultural, pues, se metamorfosea en lo que estudia; es, en efecto, una disciplina que construye «sujetos»: sus personajes (históricos y el papel mismo del historiador) y su tema (la cultura). Un estudio que, en el deseo de conocer o de, si se vale, deconstruir la cultura, guarda la callada intención de crearla y, más importante, de superarla. Al descubrir que la cultura está cargada de axiomas peligrosamente supuestos, de injusticias o limitaciones, el historiador anhela aventurar otra cultura. En este anhelar lo importante no es el logro final, sino la batalla. La batalla es la cultura: la historia quiere ser parte de estas batallas, quiere ser cultura otra vez.

Por extraño que parezca, la historia cultural coquetea con la filosofía y la poesía. Al igual que la filosofía o la poesía, la historia cultural trata de las identidades, pero de manera menos metódica que la filosofía y menos honesta que la poesía, porque sólo busca ser punto de vista, cultura de aquí y ahora. Frente a las identidades, el nuevo historiador cultural se presenta como el defensor de lo que ha dado en llamarse *agency*, término derivado de la filosofía, pero que en historia pierde peso epistemológico y gana im-

portancia social; denomina una especie de «libre albedrío» y «racionalidad», capacidad de la gente común para reaccionar ante la historia, para hacer la historia. El historiador cultural es un sacerdote laico y moderno; localiza las múltiples estructuras discursivas que cruzan a los sujetos históricos, pero salva el libre albedrío *(agency)* de los actores históricos, así como la idea misma de la racionalidad liberal *(homo economicus*, maximizador de intereses culturales o económicos). El historiador de la cultura es, pues, un narrador menor de algo que, según cree, puede ser conocido y «hecho de otro modo por elección, esfuerzo y aplicación de conocimientos» [G. Bueno], es decir, la cultura. Pero es menos honesto que el poeta, quien, nos enseña María Zambrano, «ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado[:] que no es posible poseerse a sí mismo, en sí mismo. Sería menester ser más que uno mismo; poseerse desde alguna otra cosa más allá, desde algo que pueda realmente contenernos.»

La concentración en temas profundos, en temas sin forma definida, así como la búsqueda de identidades, parecerían poner pocos límites a la historia cultural; no obstante, esa misma indefinición y la innata modernidad de nuestra conciencia de la cultura constituyen los límites principales de la historia cultural. Si se acepta la modernidad inherente al mismísimo proyecto de definir y tener culturas, y si se concibe lo impensable que es la narración historiográfica sin la conciencia de este proyecto, se puede extraer de la idea abstracta de cultura un mínimo de criterios más o menos verificables. Esto es, todo tema es susceptible de ser leído culturalmente, y el objetivo de toda historia cultural es ser cultura, sin embargo, no todo lo que clama ser histo-

ria cultural es cultura, si por cultura se entiende la importancia de crearla, y los límites para hacerla.

Eso implica, primero, suponer que el estudio del pasado cultural es el cultivo y diálogo, pasado y presente, de la razón en libertad, entendiendo que la razón es un pensar en voz alta sobre el aquí y el hoy, el ayer, el ahora y el porvenir. Y la cultura, si existe y es diálogo, exige comunicación, comprensión, en fin, lectores potenciales y el eco de las preocupaciones machaconas que aquejan a una época. Académicamente, pues, todo puede ser historia cultural, pero, para ser cultura, la historia cultural tiene que entrar en diálogo amplio con el pasado y con el presente, y para ello tiene que ser comprensible y saber hablar de las preocupaciones que cimbran el presente y que se revelan en el pasado (una curiosa vuelta a san Agustín y su idea del tiempo como presente compuesto de pasado y futuro presentes).

La cultura, adoptada como criterio historiográfico, no termina en el dato empírico —no puede—, pero lo requiere tanto como necesita también la coherencia y la lógica en la interpretación. Para que una historia sea cultura tiene que contribuir al balance entre ignorar y conocer, y para ello tiene que contar su trama dando a conocer algo. El entretejido de datos para armar un argumento es un triunfo sobre el caos de los mil documentos y libros, es la victoria más importante para la cultura. Mas nunca es una victoria de los datos, aunque siempre vuelve a ellos y es inalcanzable sin ellos. La cuestión de los datos para la cultura como criterio de validez de una narración no es un trillado problema de objetividad, sino de peso, de erudición: cuánto más sabemos, cuánto más ignoramos, qué más podemos intuir del pasado, del presente y del futuro.

Por último, si la historia ha de volver a la cultura tendrá que ser crítica o no será. A las historias culturales ha de conocérselas por su capacidad de ser y crear desengaños, crítica y autocrítica, siempre en relación con los grandes temas socialmente definidos en el aquí y ahora de quien escribe. Si una historia es soberbia y cuadrada como hipótesis decimonónica, puede que sea historia (puntaje académico), pero no es cultura más que para una posible antropología de los académicos.

Mucho de lo que se produce como historia cultural no regresa a la cultura (entendida así, como un mínimo de cultivo y diálogo, de enseñanza, educación, crítica, autocrítica) ni como duda ni como protesta ni como información. ¿Qué hacer? Lo que alcanzó a articular Yzur, el mono de la historia de Lugones, «reconciliaba las especies». ¿Qué debe decir la historia para reconciliarse con la cultura sin mitificarla? A estas reflexiones volveré a lo largo de este capítulo. Perdóneseme hasta aquí el soliloquio de ensimismamientos más o menos teóricos.

## *La cultura de una historia*

De los ímpetus imperiales de Napoleón III nos vino a nacer el término «l'Amérique latine», el cual ganó uso en los que habrían de autonombrarse «latinoamericanos». Entre los esfuerzos hechos por lograr una confederación de ex colonias españolas y la consagración de la idea «América Latina», está la utilización de varios nombres cuya corrección era impugnada todavía a principios del siglo XX: que si en «Hispanoamérica» cabía o no Brasil, que si «Iberoamérica»

era arcaísmo y «Latinoamérica» una incorrección etimológica e histórica... Si latinos todos, ¿por qué no la hermandad con las ex colonias francesas, latinas como las que más, pero africanas? ¿Y Manongo?, el del verso de Gónzalez Estrada, que era «de pura raza latina, / su abuela emigró de China, / su madre vino del Congo». El historiador chileno J.V. Lastarria, a mediados del XIX, cuestionaba el uso el término. «No hemos visto fundarse diarios y escribir libros —decía— para propagar la ridícula teoría de que la raza latina tiene una naturaleza diferente y condiciones contrarias a la raza germánica.» Ya entonces Lastarria creía que no existía tal cosa como una raza latina o germánica en Europa o en América. Sin embargo, el nombre «América Latina» triunfó y poco a poco perdió sus connotaciones imperiales y meramente geográficas y se convirtió en el título de una historia, de una epopeya que hoy es tomada con la certeza de un mapa.

En 1877, en Luxemburgo, la segunda sesión del Congreso Internacional de Americanistas procuró precisar claramente la ciencia del americanismo. Cosa nada fácil. ¿Tenía historia América? ¿América era historia o prehistoria? O simplemente se trataba de otra senda histórica, distinta de la europea. Los problemas se solucionaron acuñando el término «precolombino». Se determinaron dos historias para dos Américas: el pasado y la supervivencia de la América precolombina y el pasado y el presente de la América europea, la que representaba el transcurrir natural de la historia. Todavía en 1954 un popular manual español de historia de América (de Manuel Ballesteros) se consideraba portavoz científico del americanismo y de su correspondiente periodización de la historia. Pues también fue de ideas fijas

del tiempo histórico como se llenó el vocablo «América Latina». (A este respecto, consúltese el capítulo 1.)

Y hacia 1900, fecha de publicación del *Ariel* de José Enrique Rodó, era evidente que el hispanismo criollo de todo el continente se había apropiado del vocablo «América Latina» (o «Latinoamérica»). Lo cargaron con la creencia en una superioridad espiritual sustentada en la raza, la historia y la lengua de España. Es más, secretamente lo llenaron de algo que no se dice: el latinoamericanismo, hasta bien entrado el siglo XX, fue incomprensible sin su contrapartida, el panafricanismo. Durante muchas décadas decir «América Latina» fue decir «somos la raza de bronce, no somos totalmente blancos, pero ya casi, aunque eso sí: no somos negros».

Seis décadas después, el *Calibán* revolucionario de Roberto Fernández Retamar le hizo sombra al *Ariel,* hispano y aristocrático. Ya fuera con Arieles o con Calibanes, no se puso en duda la superioridad espiritual de los «latinoamericanos», no tembló la certidumbre: existe una «cultura latinoamericana». El Calibán de la posrevolución cubana era antiyanqui como el *Ariel* de Rodó; ambos constituían un argumento racial, histórico y literario. La lengua castellana era el campo de acción y la meta de ambos. «Cultura latinoamericana» se confundía, en ambos casos, con «español de América», no sin sacar del ecumenismo de la lengua a los que no cuadraban con el canon que *Ariel* y *Calibán* representaban cada cual a su modo. Para Fernández Retamar, por ejemplo, «la escritura de Borges sale directamente de su lectura, en un peculiar proceso de fagocitosis que indica con claridad que es colonial y que expresa a una clase que se extingue». Así, en la década de 1960, Borges no fue «Latinoamérica». Peor para ella.

Reencarnada en Ariel o en Calibán, América Latina, esa ocurrencia del imperialismo francés, del americanismo europeo, se convierte en víctima de la historia; esta victimización hizo que Próspero (Estados Unidos) «[fuera] como es» (dice Richard Morse). Por tanto, decía Edmundo O'Gorman, «la exorbitante pretensión del reclamo de una justicia absoluta para Iberoamérica no es sino una huida de la realidad, porque, ¡claro!, para salvarse de la historia no hay mejor remedio que salirse de ella» *[México, el trauma de su historia]*. América Latina, en suma, está amunicionada con una superioridad espiritual selectiva y fluctuante según las circunstancias.

En 1922, una vez más dentro del Congreso Internacional de Americanistas, en esta ocasión celebrado en Río de Janeiro, el antropólogo mexicano Manuel Gamio sostuvo los desfases ya no entre las cronologías de América y de Europa, sino entre la historia de la América sajona y la de la América de «origen hispano-lusitano». «Gran parte del grandioso desarrollo actual alcanzado por los Estados Unidos —dijo— se debe originalmente a la homogeneidad racial, a la comunidad de manifestaciones culturales y a la unificación lingüística de la población.» En cambio, «el fracaso de nuestros países se explica por la heterogeneidad de razas que trae consigo el alejamiento étnico de los pobladores blancos con respecto a los aborígenes». De esta forma, la noción de América Latina no sólo daba la resolana de imperio y de visión del tiempo, sino el de un claro estado de indefinición racial. América sería ya eternamente «las Américas». El nombre «l'Amérique latine», no era ni es entendible sin su corolario, el otro mito, el tocquevilliano, «l'Amérique». «Latinoamérica» maduró y triunfó como vocablo porque no

nombra una forma de ser, sino una de no ser: Estados Unidos, progreso, modernidad...

En las primeras décadas del siglo XX, sin embargo, no todos en la región se resignaban a ser el lado opuesto del imperio, del tiempo, la espiritualidad y la ciencia. En 1925, ante la celebración de un congreso de intelectuales hispanoamericanos, José Carlos Mariátegui se preguntaba «¿Existe un pensamiento hispanoamericano?» Su respuesta: no, «el pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo», y lo que en Argentina era síntesis de razas (según Alfredo Palacios), en Perú no existía; lo que en Perú era cultura, no lo era en Costa Rica. Para Mariátegui no había tal cosa como una cultura original y propiamente «hispanoamericana». La idea misma de América Latina era, para algunos «latinoamericanos», el paso previo a diluirse en un tiempo histórico más general, ya fuera la revolución social universal, ya la modernización industrial, ya el cosmopolitismo cultural. América Latina, pues, también fue cultivada conscientemente, a contracorriente, como la estación previa a futuros venturosos.

En el decenio de 1960, el concepto «América Latina» readquiere la connotación que tuvo *in illo tempore* en tanto que, después de todo, es América; esto es, utopía. En los años treinta, un antropólogo estadounidense, Robert Redfield, halló la comunidad perdida, la cultura fraternal, en Tepoztlán. Igualmente, en 1988 el historiador francés Henri Lefebvre relataba que

> en los años sesenta [...] pensábamos ingenuamente en toda Europa que América Latina iba a ser el lugar de surgimiento

> de la revolución mundial, una revolución a la vez humanista y socialista. Luego, por los años setenta, se pensó que se podía encontrar entre los indios remotos de América Latina modelos de organización sociocultural que aseguraran la felicidad de la humanidad futura: la sociedad sin Estado, sin clases.

Esta esperanza hacía más tangible la existencia de «América Latina», la región con una historia distinta y la utopía de autenticidad, pureza y renovación. «América Latina» era una porque era la misma lucha, la resistencia y la esperanza; era, como resumía en 1989 una historia del arte latinoamericano, «la historia compartida de opresión colonial [...], el legado de intervención externa y explotación [...], la preocupación persistente de los artistas creativos de Latinoamérica por dar una expresión auténtica a sus propias voces, por ubicar su propia identidad cultural» [Oriana Baddeley y Valerie Fraser]. Lo cual, bien visto, no es decir mucho más que lo que dijo el «afrancesado» de García Calderón: de México a la región del Plata, «por una acción consciente y secular, los romanos, el catolicismo, las ideas francesas han dotado de aspectos uniformes a la conciencia americana». La búsqueda de una identidad o de una tradición esencial ha sido la marca de la casa «América Latina»; en verdad ha sido, como calificaba en 1945 Luis Alberto Sánchez el designio aquel de una tradición común latinoamericana, un «vicio retórico». En la década de 1980, el apuro del marxismo repercutió en crisis de las ciencias sociales e incluso, para algunos, en aprietos de aquel «vicio retórico»: Latinoamérica. De hecho, hay quienes han identificado la noción «América Latina» con marxismo y con modernidad, *ergo* posmarxismo es postAmérica Latina y posmodernidad [San-

tiago Colás]. De hecho hay quienes han identificado la posmodernidad como una condición antigua «latinoamericana», que el mundo hoy finalmente alcanza (véase el libro de Perry Anderson, *The Origins of Posmodernity).* En fin, ¿qué queda del amor que nos juramos? ¿Quién se siente «latinoamericano»? Esta última fue la pregunta que les hizo el periodista chileno Santiago Marrás a los «intelectuales latinoamericanos». Resultaron variopintas pero no sorprendentes las respuestas: Carlos Fuentes, Mario Benedetti, Fernández Retamar, latinoamericanistas convencidos; Ernesto Sábato, Guillermo Cabrera Infante, Adolfo Bioy Casares, Jorge Amado, descreyentes totales de la idea misma «América Latina».

En suma, entre imperio, tiempo, espiritualidad, historia, ciencia, afirmaciones, negaciones y utopías, floreó la idea «América Latina»; idea seudogeográfica construida de y para la cultura.

*Historia* La noción de «América Latina» nos ha durado gracias a la existencia de la otra América, la no latina. El aguante del término también se debe a los impulsos de una u otra utopía compartida —llámese arielismo, búsqueda antropológica de la comunidad perdida, raza cósmica, mestizaje, negritud, sociedad sin clases, superioridad sexual o espiritual de la latinidad—. Mas, a casi dos siglos de vida de una idea, ¿qué era lo latino que determinaba la integridad «América Latina»? ¿Religión? ¿Historia? ¿Genes? ¿Lengua? ¿Espíritu? ¿Autenticidad? Si religión, historia y lengua, ¿por qué sí incluir a Brasil y por qué no a Texas, Nuevo México, Haití o Surinam? Si autenticidad, ¿qué ha hecho a la región

particularmente auténtica? Una vez más: ¿raza, religión, historia...? En verdad, no es de la historia sino de la cultura olvidadiza de la historia de donde surgió el vocablo de «América Latina».

La tramoya intelectual que sostenía la idea de una raza híbrida superior, en el mexicano José Vasconcelos *(La raza cósmica*, 1925) o en el brasileño Paulo Prado *(Retrato do Brasil*, 1928), es la misma que hizo posible el épico «nosotros» a vena desangrante en Eduardo Galeano *(Las venas abiertas de la América Latina*, 1971), y es idéntica a la que apuntala todos los pretendidos excepcionalismos patrióticos, incluyendo el de la otra América, *the exceptional*. La América del Sur, decía Sarmiento, poseía «una alta conciencia de su valor como nación»: «Cuánto no habría podido contribuir a la independencia de una parte de América la arrogancia de estos gauchos argentinos que nada han visto bajo el sol mejor que ellos» *[El Facundo]*. Capistrano de Abreu o Paulo Prado propusieron para Brasil la otra cara de la altivez, la melancolía, la soberbia de la tristeza: «El jaburu [es...] el ave que para mí simboliza a nuestra tierra. Tiene estatura aventajada, piernas gruesas, alas fornidas y pasa los días con una pierna cruzada en la otra, triste, triste, con aquella «austera y vil tristeza» —la imagen es de Capistrano de Abreu en carta a J. Lúcio de Azevedo—. De esta arrogancia están hechas todas las historias nacionales, y es la misma que entra en acción cuando cada nación se da pausa a sí misma para ser, retóricamente al menos, «América Latina».

América Latina, pues, más que designar una cultura homogénea, una historia común, es el título de una historia cultural. Es un nombre que ha adquirido el rango de

criterio, fijo y «natural», para la organización del conocimiento; hoy «América Latina» es un campo específico del conocimiento, tan normal y aceptado como la física o la química. En realidad, América Latina ha sido una categoría esencialmente cultural que, más que afirmar, sugiere, implica, ciertos significados más o menos cristalizados. Como entidad fija y tangible, «América Latina» no existe sino sólo a ojo de pájaro imperial (desde allá o desde acá, pero cuando hablamos de allá). No obstante, como concepto, «América Latina» es una amalgama maniobrable, movible, dinámica y casi indefinible de ideas y creencias; una mezcla que adquiere forma según las circunstancias. A cada momento, y para cada terreno, hay una «América Latina».

En una palabra, si de historias culturales se trata, en sí misma «América Latina» es la historia cultural más importante de la región. La acompañan historias específicas de los países del área, algunas comparaciones, muy pocas, y unos cuantos estudios de subregiones relativamente arraigadas en presupuestos culturales (p. ej., Mesoamérica) o racial-geográficos (p. ej., el Caribe, Centroamérica) o puramente mapísticos (p. ej., el Cono Sur, como sostiene Felix Schwartzmann). No puede decirse que América Latina, entendida como el conjunto de países penosamente formados como Estados-nación a lo largo del siglo XIX, cuente con una historia cultural. En general, reinan las historias nacionales con acentos culturales, y una historia cultural intitulada «América Latina», la cual es inseparable de la otra gran historia cultural del continente, la de la *city upon a hill,* la que reza *We, the people.*

De hecho, a la manera del latinoamericanismo decimonónico que fue hijo del exilio (Bello, Lastarria, Mitre, López

en Chile, Argentina y Venezuela), de no ser por el *mélange* intelectual provocado por los exilios entre 1965 y 1980, en Brasil nadie hablaría más que del Brasil, en México de México y en Perú del Perú. Es en Europa y Estados Unidos donde masivamente se estudia a «América Latina», al todo y a cada uno de sus países.

«América Latina», como obra cultural, cuenta en efecto con una bibliografía periódicamente renovada. Esta historiografía no es sobre la «América Latina», sino que es precisamente la «América Latina»: la construcción, la reproducción y el mantenimiento del designio «América Latina». Ésta es una historiografía que, aunque épica, no es tan armoniosa como a menudo se presenta; una bibliografía llena de negligencias historiográficas imperdonables, en la cual, por ejemplo, resalta más el papel desempeñado por las Cortes de Cádiz que la trascendencia de una revolución de esclavos en Haití, que dio lugar a uno de los primeros Estados-nación modernos del continente, y abrió paso a los mismísimos conceptos occidentales de *liberté* y *égalité*.

«América Latina«, por cierto, es una historia plena de presupuestos culturalistas, a veces compañeros del antiimperialismo, otras vecinos del racismo o de las ideas de superioridad espiritual. Una historia, en fin, que apresuradamente reacomoda contradicciones internas —difíciles de saldar— y en la que reinan las diferencias y los prejuicios nacionalistas entre los distintos países, con frecuencia aderezados con intereses imperiales ajenos a la región. Estas contradicciones han prevalecido sobre la mítica unidad —lo atestiguan múltiples y sangrientas guerras, como el terrible conflicto que se inició en 1865 y que casi terminó con la población de Paraguay, o el reciente antagonismo entre Perú

y Ecuador, o el «sálvese cada uno como pueda» de la crisis de las deudas en la década de 1980—. «América Latina» está hecha de historias que afirman una cronología común, pero con tramas separadas de acuerdo con el *tempo* marcado por las diferentes historias patrióticas.

*Cultivo* La historia (cultural) «América Latina» ha cambiado acaso sus formas, pero nada más. De cuando en cuando aparece un nuevo libro sobre las virtudes del mestizaje, sobre el futuro venturoso o el fracaso de esta civilización, sobre la historia compartida por todos los países de la región. A su vez, en Europa y Estados Unidos asiduamente aparecen libros de texto para enseñar la historia y la cultura de toda la parte «Latina» de América en un semestre. (Véase la sección sobre libros de texto en el capítulo bibliográfico.)

Sea como historia general, sea como mito cultural, «América Latina» ha respetado y ayudado a nutrir una enraizada dimensión espacio-temporal, una cronología con puntos claramente marcados en el tiempo, y desde los cuales se arregla el transcurrir de la historia. «América Latina», pues, no es otra cosa que esa otra América, la infanta de la península ibérica que llegó tarde al santo y seña trazado por el cronómetro moderno. Sin este punto de partida temporal, geográfico, económico y muchas cosas más, no sería posible hablar de Latinoamérica como conjunto. Si, por ejemplo, uno de los países de la región fuera hipermoderno, desarrollado y rico, ¿sería América Latina? ¿A qué cronología correspondería? No erraba el diagnóstico Martínez Estrada cuando, a principios de la década de 1960, por cierto en

México y a raíz de la conmemoración de los 25 años del Fondo de Cultura Económica, disertaba sobre las diferencias entre los países latinoamericanos: hermanos todos en la miseria y la marginalidad.

No ha sido sencillo establecer esta noción de tiempo «latino». El viejo «americanismo», que podía fechar la historia según una mirada racial de la evolución humana, tuvo que encarar nuevas visiones del tiempo. Por su parte, la etnografía de las décadas de 1920 y 1930 nunca pudo diferenciar totalmente cultura de civilización. En la posguerra, la UNESCO adoptó como un área cultural a la «América Latina» y promovió la escritura conjunta de su historia y su cultura: una «civilización» en el tiempo global. Hasta mediados de los años cincuenta, se enfrentaron variados conceptos de cultura en las reuniones de científicos e historiadores de la UNESCO, como para sacar lección postrera de los terrores de la guerra y aceptar también la posibilidad de una cultura universal. De ahí surgió *The Journal of World History,* en 1952, y posteriormente la colección *Cultures —Dialogue Between the People of the World.* De estas discusiones intelectuales, «América Latina» salió robustecida como concepto, como unidad civilizatoria. En 1977, la UNESCO, cuenta Leopoldo Zea, hizo suya la idea de que el estudio de la región «América Latina» fuera «un instrumento de integración de la misma». Además, en los años sesenta las ciencias sociales tuvieron un brío profesionalizador, visible en la creación, por ejemplo, de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Los pocos intelectuales de presencia continental también ayudaron a la consolidación de «América Latina» como entidad cultural con una histo-

ria específica. De la posguerra podrían nombrarse ejemplos tan diversos como Alfonso Reyes, Antônio Cândido, José Merquior, Eduardo Galeano o Roberto Fernández Retamar, por no citar a los clásicos de la idea contemporánea de «América Latina», la generación —en palabras de Luis Loayza— de la hora de la rejuvenecida América que sustituiría a Europa: Rubén Darío, Francisco García Calderón, Laureano Vallenilla, José Mariano de la Riva Agüero, José Enrique Rodó, Ángel Cappelletti, Juan Bautista Alberdi, Ricardo Palma, Clorinda Matto de Turner, Germán Arciniegas, Pedro Henríquez Ureña, Mariano Picón Salas, José Vasconcelos, Gabriela Mistral, José Carlos Mariátegui, Francisco Miró Quesada...

Mención aparte merece el esfuerzo de Daniel Cosío Villegas como director del Fondo de Cultura Económica entre 1934 y 1948. Impregnado de lo que Enrique Krauze llamó «vasconcelismo editorial», Cosío Villegas lanzó la colección más latinoamericanista que hasta entonces se había emprendido —y por la empresa editorial (creada por él) más importante de la América de habla española—. Cosío esperaba que en la editorial en la que brasileños, argentinos o mexicanos leyeron por primera vez las traducciones de Weber, Marx o Heidegger, pudieran leer también, por ejemplo, a Sérgio Buarque de Hollanda. Se trataba de recuperar la cultura de la «raza cósmica», de ayudarla a conocerse a sí misma. Henríquez Ureña y Cosío Villegas idearon dos colecciones, Tierra Firme y Biblioteca Americana, y aunque nunca llegaron a publicar todo lo planeado, en esas colecciones se difundieron los trabajos de Gilberto Freyre, del mencionado Sérgio Buarque de Hollanda, de Germán Arciniegas, de José Luis Romero y de muchos más. La em-

presa fue, sin embargo, un fracaso comercial. «¿Por qué América Latina no se interesa en América Latina?», se preguntaba Enrique Krauze al relatar la empresa de Cosío Villegas. ¿Por qué?

Con todo, fue sin duda la Revolución Cubana lo que dignificó la concepción moderna de «América Latina». Entonces, Latinoamérica se constituyó en una esperanza, en una ideología, en una épica y en una «ciencia» compartida para toda la región. Además, por aquellas ironías de la Guerra Fría, la Revolución Cubana indirectamente también amparó el término «Latinoamérica» al estimular el auge de los programas de *Latin American Studies* en Estados Unidos. Sea como fuere, desarrollo, progreso, modernización, tercer mundo, revolución, latinoamericanismo, «el *boom*»... fueron términos conjugables sólo con el postulado inobjetable de la preexistencia de una región cultural, espacial y temporal: «América Latina». (Véase lo anotado sobre la historia de los estudios de América Latina en el capítulo bibliográfico final.)

Desde finales de la década de 1960, determinar y mantener a América Latina como ente cultural fue la meta de un puñado de sagaces estudiosos. Entre ellos, resalta Leopoldo Zea como filósofo, intelectual, historiador y promotor editorial. Mención postrera merece también Lewis Hanke, quien no sólo fue el fundador de la idea contemporánea de una civilización latinoamericana en Estados Unidos, sino también un líder en el estudio de la América hispánica. No obstante la proliferación de expertos «latinoamericanistas» después de 1960, la idea de «América Latina» le debe mucho más a los trabajos de un tipo de «latinoamericanistas» muy *sui generis,* como Richard Morse y Mario Góngora,

mentes clarividentes a fuer de ir de la erudición a la imaginación. A no dudar, como ellos ha habido muchos, aunque nunca tan certeros, porque lo que ellos hacen es malabarismo peligroso (con historia, prejuicios y estereotipos). Por ejemplo, el historiador Claudio Veliz contribuyó con dos libros a la idea de una civilización latinoamericana, siempre haciendo uso del contraste con la civilización «anglosajona». La civilización «latinoamericana», sostuvo Veliz, la de valores tradicionales urbanos, siguió varios modelos de evolución y después, en el decenio de 1930, se vio sin «modelos para imitar». Para este tipo de autores, como explicó Charles Hale, «el siglo XX se vuelve una era de recuperación gradual de formas tradicionales, o como lo pone Veliz, un regreso de Latinoamérica a "su propio cauce cultural"» [«The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America»].

Con el *boom* de los estudios latinoamericanos, varios estudiosos, de muy desigual suerte, propusieron la idea de la «tradición distinta», del *ethos* corporativista, católico, patrimonialista y caudillesco llamado «América Latina» (a la manera de Richard Morse o Leopoldo Zea pero sin su erudición e ironía). Uno de estos autores sostenía a finales de los años setenta, por ejemplo, que en tanto que las sociedades protestantes capitalistas valoran el trabajo, en las *caudillaje lands* el trabajo no es apreciado. De ahí se podían concluir cosas tan aventuradas como:

> Que el marxismo como teoría ha encontrado una recepción tan favorable a lo largo de todas las tierras del caudillaje, se debe, creo, y en no pequeña medida, a la fuerte condena que el marxismo hace de la explotación de la clase trabajadora. Na-

> turalmente, para una cultura que ve en el trabajo una utilidad limitada, tal teoría es buena *prima facie*. [G.C. Dealy]

Y de estos desatinos hay masa (ejemplos: Charles Wagley, S.B. Liebman, Howard J. Wiarda, S.M. Lipset).

Existen también unos cuantos trabajos puntuales que resumen la discusión sobre la «identidad» latinoamericana, estudios que se han beneficiado mucho de la rancia tradición de historia de la literatura en toda América (pienso, por ejemplo, en los trabajos de Sánchez Barba, I. Leonard, A.P. Whitaker, José Luis Romero, M.S. Stabb, W.R. Crawford, Alain Guy, Jorge E. Gracia).

Pero, sin duda, de Leopoldo Zea ha sido el esfuerzo mayor para mantener la gesta «América Latina». En 1956, Zea convocó al Primer Seminario de Historia de las Ideas en Puerto Rico, del cual surgiría el Comité de Historia de las Ideas, dirigido por él mismo. Desde entonces, Zea promovió el estudio de las ideas en «América Latina» a guisa de toma de conciencia de la propia historia y cultura latinoamericanas, paso inevitable, a su modo de ver, para lograr una filosofía auténticamente latinoamericana. Según Zea, «América Latina», cuya historia cultural siempre ha ido, en su opinión, a la zaga del pensamiento europeo, ha de restablecer el vínculo entre teoría y práctica en la filosofía. La influencia de Zea se ha dejado sentir en México, su lugar de origen, al igual que en toda la región, como lo demuestran los distintos volúmenes colectivos que ha publicado con historiadores de toda América. Zea ha sostenido la existencia de una filosofía propia de «América Latina», centrada en el problema mismo de la identidad latinoamericana; el pensamiento occidental, cree Zea, debería abrir sus puer-

tas a un pensamiento preocupado por la identidad local y no sólo por temas universales. En «América Latina», pues, cabe una geografía, una historia, una cultura y una filosofía, la cual es, curiosamente, un regreso a la pregunta inicial: la auténtica identidad latinoamericana. Una filosofía de lo que no existe para ser lo que se debe ser.

De cualquier forma, los trabajos de Zea han inspirado innumerables investigaciones e historias en el marco de la búsqueda de una identidad cultural distinguible y activa. Ésa es la infraestructura historiográfica con que se cuenta. Ya lo de menos es si la suma de todas ellas nos dará la identidad añorada. Porque las reflexiones a la manera de Zea han reforzado la creencia en una especie de cultura europea homogénea que surge de circunstancias específicamente europeas, y en una especie de cultura, sin más, latinoamericana, mezcla de lo europeo y lo nativo, en la cual raramente cabe otro ingrediente, y donde dependencia y búsqueda de identidad reinan. Así, para «América Latina», el siglo XX es el siglo latinoamericano, el XIX es el siglo perdido, y la Conquista y la Colonia fueron tiempos de cocción. Éste es el tiempo detenido por el mito de una cultura. Sospecho que hoy cualquier concepción de la cultura ya no cabe en estos absolutos que designa la idea «América Latina».

Por su parte, en la década de 1960, Richard Morse inició una cruzada arriesgada e innovadora en busca de la «civilización» latinoamericana. Asumiendo una historia de prejuicios y malentendidos entre la América sajona y la iberolusitana, Morse se embarcó en un análisis ecléctico de las raíces filosóficas del pensamiento medieval español, de la historia intelectual y de las ideas de la América portuguesa, francesa y española, sin dejar de hacer contrapuntos con su

América, la anglosajona. En 1964, Morse afirmaba estar en busca de «la matriz profunda del pensamiento y la actitud» de Hispanoamérica. Se convirtió en el *enfant terrible* del pujante gremio de los *Latinoamericanist*. En plenos años cincuenta, Morse propuso que había varias opciones de desarrollo histórico, en lugar de una sola forma válida de la modernidad. Vio a «América Latina» no como un caso desviado, sino como la otra opción. Estos leves giros llevaron a Morse, y a Zea, a ver en «América Latina» una civilización alternativa, lo cual era entonces militancia pura; pues era oponerse a la otra gran certeza sobre «América Latina»: la visión desarrollista, modernizante, que veía sólo un continente católico, atrasado, pleno de atavismos disfuncionales. Morse, como antes, en los años cincuenta y sesenta, Louis Hartz, Samuel Huntington y Seymour M. Lipset lo habían hecho, hablaba de civilizaciones: entelequias distinguibles con raíces históricas, religiosas, culturales e idiosincrásicas. Pero el culturalismo de Morse intentaba, ante todo, ser una crítica del otro culturalismo, el supuestamente científico, el imperial. Era una crítica a la otra América, Estados Unidos. De alguna manera, Morse afirmaba lo mismo que los prejuicios de la «ética protestante», pero sus comentarios, bumeranes de ironía, regresaban en forma de crítica a *l'Amérique:* sátiras ante la falta de pluralidad cultural del Estados Unidos de principios de los sesenta. Al igual que Zea, Morse es referencia obligada para la mera idea global de una «América Latina»: con ellos y contra ellos se sigue pensando en la historia cultural intitulada «América Latina».

Por su parte, Mario Góngora, aunque siempre enraizado en el estudio del periodo colonial, sentó bases para concebir América Latina como una tradición institucional específica.

Sus estudios dieron contenido a la noción de Estado, reino, ilustración, leyes e instituciones. Historia cultural en el mejor sentido de la palabra, y verdaderamente «latinoamericana». Antes del más reciente apogeo de la importancia de las instituciones (hoy lo llaman *new institutionalism),* autores como Góngora, bien plantados en la larga tradición de estudios jurídicos de las universidades de toda América, habían mostrado las virtudes de una perspectiva que encuentra en las instituciones (leyes, decretos, organizaciones, grupos establecidos) una ventana privilegiada para estudiar procesos históricos tan intangibles como los cambios de época. Afortunadamente, esta tradición ha seguido teniendo adeptos, y algunos estudios recientes sobre cultura política y ciudadanía pueden considerarse dentro de esta tradición. Piénsese, por ejemplo, en los trabajos sobre Brasil de Jose Murilo de Carvalho o Richard Graham, o, hasta cierto punto, en algunos de los estudios de Natalio Botana sobre Argentina, o sobre México en los estudios de Silvio Zavala, Edmundo O'Gorman, Andrés Lira, Antonio Annino o (aunque menos históricas) en las contribuciones generales de Norbert Lechner, así como en el interés creciente en el estudio de las constituciones (p. ej., Colomer Viandel, Soberanes Fernández, Brian Loveman).

Poco a poco, sin embargo, el prestigio académico del marxismo y de la historia socioeconómica inspirada en la escuela de los *Annales* se hizo imprescindible en la crítica a las generalizaciones «culturalistas», muy de la idea «América Latina». Con todo, buena parte del marxismo de la época asumía también la existencia misma de «América Latina» como una unidad cultural, aunque por algún tiempo «lo cultural» no pareció digno de ser tema de estudio, no

obstante el apogeo de las lecturas de Antonio Gramsci a finales de los años setenta. El llamado marxismo latinoamericano fue una especie rara: anticulturalista como el que más, y culturalista como pocos, pues se colgaba de la etérea hermandad denominada «Latinoamérica», y «canta conmigo, canta, hermano americano, libera tu esperanza...»

A fines de la década de 1970, gracias a esa especie de «dispensa papal» que ofreció el término «hegemonía», temas como religión, milenarismo, cultura popular, música y arte entraron en la agenda de investigación de las universidades de la región sin que esto se viera como un descender al infierno de la superestructura. (Ejemplos de esta licencia pueden ser los trabajos recopilados por Alfredo Chacón, algunos trabajos no recientes de Guillermo Bonfil Batalla, el de Manuel Burga sobre nacionalismo e utopía, los de Alberto Flores Galindo y el de García de León.) En 1967, por ejemplo, Jean Franco, desde la vida universitaria estadounidense, pudo reacometer lo que antes hicieron Pedro Henríquez Ureña o Mariano Picón Salas, esto es, una historia total de la cultura moderna de «América Latina». Lo que había permitido a Henríquez Ureña ordenar su suma total fue el cristalino canon literario cosmopolita. El compendio de Franco fue posible gracias a un hilo conductor materialista y universalista (el marxismo); también, irónicamente, una idea cultural tan huidiza como lo es «América Latina». El resultado fue la historia de la cultura latinoamericana (burguesa) que no supo comprender ni reflejar las condiciones y contradicciones sociales reales de la sociedad latinoamericana: historia material de un espíritu.

De cualquier forma, a contrapunto con la idea misma de «América Latina», en cada país se han formado escuelas

de historia intelectual (o de las ideas o filosofía histórica) más o menos profesionalizadas. En esto, una vez más, la influencia de Leopoldo Zea ha sido cardinal. En Argentina, por ejemplo, Vicente Quesada, Alejandro Korn, José Ingenieros, y posteriormente Ricardo Rojas, Jorge Max Rohde y Francisco Romero crearon el campo de historia de las ideas. En Brasil, la historiografía nacional del siglo XX contó con una importante historia de las ideas o historia literaria o intelectual, llena de aguerridos debates, donde el positivismo, el evolucionismo y las ideas de raza, carácter nacional y clima entraron en juego con códigos románticos de honor y estilo (ejemplos de los siglos XIX y XX: J. Cruz Costa, José Veríssimo, F. de Azevedo, José Honorio Rodrigues, Roberto Ventura).

Para las distintas escuelas de la historia de las ideas, el marxismo de los años sesenta y setenta significó un quiebre significativo. Cuando en 1956 se reunió en Puerto Rico el Comité de Historia de las Ideas, la perspectiva dominante era una historia de las ideas más bien convencional, liberal y de carácter más filosófico, muy ligado a las tradiciones liberales y a los nacionalismos de cada país. Hacia 1974, en la reunión de historiadores de las ideas, celebrada en México, era credo el marxismo en su versión antiimperialista y dependentista. La historia de las ideas viró, primero, en una rara forma de historia: la exégesis del canon —recuérdense los innumerables estudios históricos sobre los conceptos «modo de producción», «capitalismo», «feudalismo»,... historias de las ideas, en efecto, aunque de pocas—. Segundo, la historia de las ideas convencional se transformó en una especie de sociología de los intelectuales y, finalmente, en cruzada antiimperialista en las ideas (véanse, por ejemplo,

Sérgio Miceli, Carlos Guilherme Mota, Gabriel Careaga, Juan José Hernández Arregui y Jorge Castañeda).

Aunque en cierto sentido el marxismo no apostaba mucho por el estudio de lo cultural, en los años setenta se formó una escuela de las *mentalités*, perspectiva cercana al marxismo, pero con una metodología especial para el estudio de la otra dimensión, la cultura. Se trataba de una extensión de la historia social para la cultura:

> La prospección de las mentalidades, lejos de ser una tarea mistificadora, al límite deviene en un ensanchamiento esencial del campo de la investigación. No como un territorio extranjero, exótico, sino como la prolongación natural y el punto final de toda historia social. [Michel Volvelle]

Poco a poco esta perspectiva fue proponiendo nuevos temas y nuevas fuentes de análisis. Su influencia se dejó sentir sobre todo en dos aspectos: en los esfuerzos por descubrir culturas populares y en la búsqueda de nuevas fuentes o la formulación de lecturas innovadoras de viejas fuentes. En Brasil, por ejemplo, esta *nova* historia trajo a cuento los asuntos de la subjetividad, la epistemología, o temas como la presencia de las *carpideiras, rezadeiras,* las personificaciones diabólicas, lo cotidiano... (no sin la oposición de las visiones materialistas más o menos ortodoxas). Sobre esto, Carlos Fico y R. Polito tienen mucho que decir; y los recientes *Ensaios* de C.F. Cardoso son un ejemplo de ortodoxia.

Como propuesta de estudio de la cultura popular, las *mentalités* y los imaginarios influyeron especialmente en la historiografía sobre el periodo de la Conquista y la Colonia, pero poco para el siglo XIX y para el XX, cuyo trata-

miento fue más propio del género del «imperialismo cultural», al estilo de *Para leer al Pato Donald*. Cultura popular hoy es una empresa académica, como lo muestran los trabajos de William Rowe y Vivian Schelling y el volumen compilado por Salman. Como explicó Serge Gruzinski en los años setenta, la historia de las mentalidades permitía superar la idea de folclore, al convertir tal noción en cultura popular, a través del marxismo en su versión gramciana. Desde sus inicios, el concepto «cultura popular» incluía la idea de resistencia, de elaboración de una cultura alternativa, diferente de la cultura hegemónica, a la manera de un diccionario de historia editado en Francia (1986):

> En los últimos veinte años, la identificación de una cultura popular, radicalmente diferente de la cultura dominante, gente de Iglesia y hombres de pluma, es sin duda uno de los mayores objetivos de los historiadores de la sociedad tradicional. [A. Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques]*

La historia de las mentalidades trajo, enhorabuena, el desempolvamiento de juicios inquisitoriales, papeles judiciales antes poco considerados, literatura de panfletos, teatros, representaciones, imágenes de todo tipo, y aportó también una manera imaginativa de leer todo ese material. De esta forma, lo que antes no era ni siquiera tema, adquirió carácter de historia: lo cotidiano, la moda, la brujería, las fiestas populares, la música popular, las canciones, las costumbres sexuales. Además, esta perspectiva estimuló la traducción de textos hoy clásicos, por ejemplo, los trabajos de Mijaíl Bajtín sobre la cultura popular de la Edad Media (que se tradujeron antes al español que al inglés), las miles

de ediciones populares de los trabajos de Gramsci, los trabajos de George Duby y Jacques le Goff y Carlo Ginsberg. En la región «latinoamericana», el ejemplo más importante de esta historia de mentalidades es la sólida versión brasileña de la historia de la vida privada, *História da vida privada no Brasil*, dirigida en sus primeros tres tomos por Laura de Mello e Souza, Luiz Felipe Alencastro y Nicolau Sevcenko, respectivamente (1997–1998).

Por otra parte, hacia 1970 en Estados Unidos se había consolidado una historia de las ideas al estilo de Perry Miller o de A.O. Lovejoy. Algunos historiadores educados en esta tradición se dedicaron al estudio de «América Latina», sobre todo del liberalismo, el positivismo y el nacionalismo (p. ej., los trabajos de Whitaker, Stabb, Crawford, F.G. Turner, F. Safford). A su vez, en Inglaterra la historia intelectual recibió el doble y enriquecedor influjo de la historia social (con gran contenido cultural) a la singular manera de E.P. Thompson, y de historiadores como Quentin Skinner y John Pocock, quienes dieron un giro lingüístico-social al estudio de las ideas. Esta historia cultural bien vitaminada dio frutos de calidad en estudios sobre España, Portugal y la América hispanolusitana (p. ej., los importantes trabajos de John Elliott, David Brading, Anthony Pagden, Charles Boxer, para mencionar sólo a algunos pero notables). En Francia, donde la influencia de François Chevalier y del mismo Braudel fue, como muestran F. Dossé y Erato Paris, determinante para la institucionalización del estudio de «América Latina», los frutos han sido más frecuentes y buenos en las últimas tres décadas. A los importantes estudios franceses sobre utopías, conquistas culturales y descubrimiento del otro (piénsese en los trabajos clásicos

de Georges Baudot, Serge Gruzinski y del lingüista rumano Tzvetan Todorov, que escribe desde París y en francés), deben añadirse investigaciones históricas especialmente marcadas por reinterpretaciones de las ideas en la Revolución Francesa, y estudios sociohistóricos sobre ideas e intelectuales en distintos países de «América Latina» (p. ej., los trabajos de François Xavier Guerra sobre el *ancien régime* en México, o sobre la modernidad de los procesos de independencia en Hispanoamérica; los estudios de Daniel Pécaut sobre los intelectuales en Brasil, o el trabajo de Annick Lempérière sobre los intelectuales mexicanos posrevolucionarios).

En la década de 1980, sin embargo, el estudio de lo cultural experimentó un cambio, cuya importancia y consecuencias son aún difíciles de calcular. Se trata de una «nueva» historia cultural porque es para los peculiares tiempos del desencanto político, filosófico y cultural del final de siglo XX; pero es una longeva controversia e ilusión. A esto, sección aparte.

En suma, la idea de una cultura, de una civilización, latinoamericana ha subsistido y de hecho es la historia que está detrás de lo que designa el término «América Latina». Esta idea fundadora persiste porque, además de haberse convertido en un rango académico y sociopolítico, es la más necesaria historia universal del fracaso con que cuenta el mundo occidental moderno. Esto es, «América Latina» fue la utopía del noble salvaje o de la revolución socialista, pero es aún quizá el único ejemplo presentable de fracaso. De los otros fracasos (África, por ejemplo) mejor ni hablar.

Junto a esta historia han crecido distintas escuelas historiográficas y tradiciones nacionales que corren a veces

paralelamente, a veces a contrapelo, de ese relato: «América Latina». Esta narración ha mantenido ciertas constantes; en primer lugar, la idea misma de una historia común que sigue el curso evolutivo, «natural» y óptimo de lo que es moderno en el mundo occidental, aunque a distinto ritmo; esto es, la nostalgia, como escribiera Raymond Poincaré en el prólogo a *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), por «haber llegado tarde a un mundo demasiado viejo». De ahí que proliferen las dicotomías tradición frente a modernidad, protestantismo frente a catolicismo, individualismo frente a patrimonialismo, gente bien frente a populacho. En segundo lugar, la creencia en una u otra forma de superioridad de espíritu y capacidad de fraternizar, que se deriva de la autoimpuesta y cacareada búsqueda de una identidad, así como de los acechos imperiales periódicos. Tercero, la convicción de ser, culturalmente, una civilización necesitada (de modernidad, de reivindicación, de unidad, de dinero), en relación desigual y mal entendida por otras civilizaciones. Finalmente, la certeza de ser pobre, débil. Si «América Latina», como idea global, tiene historia, no es más que una historia cultural que transita alrededor de estos temas. A lo largo del siglo XX, esta historia se ha mostrado necesaria, ha llamado a la unanimidad a propios y extraños. No obstante, ¿ha de seguir escribiéndose?

## *Nueva historia cultural*

«La historia llamada "científica" ahora da señales de no sostenerse ya sólidamente sobre sus piernas», escribió no un narratólogo de Harvard a finales del siglo XX, sino

Benedetto Croce en 1915. En efecto, «especialmente en historia» —como decía en 1992 el historiador Russel Jacoby, crítico de la *New Intellectual History,* «lo nuevo es sospechoso». Lo cierto es que poco de nuevo tienen los virajes lingüísticos, las dudas cognoscitivas y políticas de la autollamada nueva historia cultural que ha florecido en el ámbito académico a partir de la década de 1980. En realidad se trata de una consecuencia de la revolución ideológica y política que se inició en los años sesenta. No ser novedad, sin embargo, tampoco es problema; el fiasco reside en el síndrome de *tabula rasa*, tan de suyo académico.

La verdadera novedad de la nueva historia cultural está en la azarosa coincidencia, dentro y fuera de las universidades, de cuestiones que acopian todo el peso del siglo XX. Se trata, ante todo, de un desafío a la noción de historia (*rerum gestarum*, académica, científica, neutral) más que de un cuestionamiento de la idea moderna y convencional de cultura (como *Weltanschauung* conocible, como terreno moralmente aceptable de creación de identidades). Más que una nueva percepción de la cultura, es una renovada duda sobre la historia que decanta en el redescubrimiento de la cultura como el terreno de lo eventual, etéreo, plural y, aun, como el terruño de lo íntimo y personal del historiador.

En este reto, la cultura conserva su común estado de imprecisión, y en ella coexisten campechanamente universales (civilización, democracia, libertad), junto con particularismos (identidades culturales encontradas, raza, género, etnia), en perpetua interacción marcada por el poder, por afanes reivindicativos, venganzas, afirmaciones y autoafirmaciones. Lo que la nueva historia cultural ha apuntalado es la apreciación de la cultura antes que nada como cues-

tión popular. Ya no se habla de la alta cultura, sino de la cultura otrora «plebeya». Este cambio venía fraguándose desde los treinta, en especial gracias a la antropología cultural, y ganó impulso en la década de 1970 gracias a la historia social y de las mentalidades. Ya es de sentido común la preocupación por la autenticidad cultural y la certeza de encontrarla en la cultura más compartida, la de la gente común.

La cultura recobra importancia, pues, al resucitar las dudas sobre la escritura del pasado. Antes la historia no sólo tenía motor, sino sentido. Jacques le Goff, uno de los patriarcas de la *nouvelle histoire*, escribió a finales del decenio de 1980: «En la actualidad el trabajo histórico y la reflexión sobre la historia se desarrollan en un clima de crítica y desencanto en cuanto a la ideología del progreso y, más recientemente en Occidente, de repudio al marxismo.» Ahora la historia avanza sin motor, sin sustento, sin quórum. A estas dudas políticas se añaden las de cómo se obtiene el conocimiento histórico: las lecturas de Michel Foucault, el historiador y el filósofo, contribuyeron a que la historia perdiera su visión maniquea y vulgarmente empiricista del poder y la objetividad [Paul Veyne]. Otro filósofo francés, Louis Marin, ayudó en igual sentido para la noción de espacio. Por desgracia, este importante impulso renovador pronto se inmoló al volverse escuela y cita obligada, especialmente en el caso de Foucault, a quien la muerte le ahorró la pena de verse convertido en credo. Igualmente, los trabajos de historiadores como Hayden White o Roger Chartier guiaron el regreso de la historia a la autoconciencia de ser ante todo letra, narración sujeta a los avatares del estilo y del lenguaje, como esencia del conoci-

miento humano. Estas dudas revividas fueron refresco en esa sequía de décadas de historia montada en una comprensión llana de la ciencia. Pero las dudas filosóficas, empaquetadas y canonizadas, entraron a la línea de producción académica. ¿Cómo salió de ahí el viejo menester de escribir historia? Algo así como:

> La historia es un discurso cambiante y problemático, ostensiblemente acerca de un aspecto del mundo, del pasado, discurso producido por un grupo de trabajadores mentalizados en el presente (mayoritariamente en nuestra cultura de historiadores asalariados) que llevan al cabo su trabajo de maneras mutuamente reconocibles entre ellos y que están epistemológica, metodológica, ideológica y prácticamente posicionados y cuyos productos, una vez en circulación, están sujetos a una [variedad] de usos y abusos lógicamente infinitos, pero que en realidad generalmente corresponden a un rango de bases de poder que se da siempre en cada momento determinado, y el cual organiza y distribuye los significados de las historias a lo largo del espectro marginal dominante. [Keith Jenkins, *Re-Thinking History*]*

Cuando la historia se atiborra de tantas pausas, parén-

* Debido al barroquismo conceptual de la prosa, lo mejor es transcribir el texto original en inglés: «History is a shifting, problematic discourse, ostensibly about an aspect of the world, the past, that is produced by a group of present-minded workers (overwhelmingly in our culture salaried historians) who go about their work in mutually recognizable ways that are epistemologically, methodologically, ideologically, and practically positioned and whose products, once in circulation, are subject to a [variety] of uses and abuses that are logically infinite but which in actuality generally correspond to a range of power bases that exist at any given moment and which structure and distribute the meanings of histories along a dominant marginal spectrum.»

tesis, advertencias, la cultura torna a ser principio. La historia, aligerada de motores, liberada de inocencia empírica y científica, vuela. Arriba se encuentra con que reina una idea consensual que lleva formándose casi dos siglos: la cultura.

La historia afiló su autocrítica con interdisciplinariedad y escepticismo. Los trabajos del antropólogo Clifford Geertz encontraron gran público. Irónicamente, lo que los historiadores encontraron en Geertz fue una definición de la cultura, una explicación útil. Con Geertz ese vocablo que tanto trabajo le costó a la antropología deshistorizar se hizo, por fin, de una definición, y por ello de una historia potencial. Cultura: sistema simbólico, estructura profunda de los significados, terreno de la conciencia y la acción de hombres y mujeres;

> [cultura:] patrón de significados hechos símbolos trasmitido históricamente, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas a través de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos acerca de la vida, y sus actitudes frente a ésta. [Geertz, *The Interpretation of Cultures]*

Historia cultural, por tanto, es desciframiento «de significado [...] antes que la inferencia de leyes y explicaciones causales» [L. Hunt, *The New Cultural History].* De esta forma, un diccionario de historia de mediados de los años ochenta podía concretar el campo de la historia cultural como

> una subespecialización de la historia que intenta lograr un tratamiento integral de la actividad humana —literaria, esté-

> tica, intelectual, etc., así como política, social y económica— con el estudio de formas sociales, símbolos, metáforas, estilos, modos de pensar. [Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*]

Si la historia es texto, si la cultura es desciframiento de redes de significados, la historia cultural se revela como un lenguaje sobre significados del pasado en el idioma abigarrado del presente. Pero ha habido algo más que estas cuestiones filosóficas en la nueva historia cultural. Ha habido búsqueda de paradigmas, de esperanzas políticas y, más faltaba, de puestos para los historiadores. Por ello priva el elogio del más variado *master dixit:* de la reanimación, primero en castellano y en portugués, luego en inglés, de Gramsci, a las lecturas de Raymond Williams. Y de ahí a los estudiosos más vanguardistas de lo cultural, como Stuart Hall, y al llamado pensamiento poscolonial, que ha sido abordado en inglés, pero de la India (autores como Rahajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak o Partha Chaterjee), sin faltar las lecturas filosóficas de la historia y el poder (los Micheles, De Certau y Foucault), las implicaciones de todas estas lecturas en la historia como campo de las enmarañadas fronteras entre lo femenino y lo masculino (Joan Scott), sobre las divisiones o confusiones entre lo público y lo privado (Jürgen Habermas), así como, recientemente, las lecturas antropológicas sobre una verdad tan obvia como una catedral, a saber, que lo cultural es mezcla, es hibridez (Néstor García Canclini). ¿Están todos? Seguramente no, pero lo que me interesa resaltar es lo afanoso de la búsqueda. Por sí solo, cada uno de estos autores contribuyó con importantísimas historias o inspi-

raciones para escribir la cultura. El escollo de la historia cultural no ha sido la anorexia teórica, sino la bulimia y la indigestión, visible especialmente en la proliferación de palabras paquete con significados cambiantes: «discurso», «hegemonía», «texto», *textuality,* «resistencia», *agency*, *contraculture,* «contrahegemonía», «descentralización» *(descentering),* «contingencia», «ambivalencia»...

En la década de 1990 se han andado ya muchos caminos en busca de un paradigma, de una nueva moral historiográfica. A cada nuevo intento hay que pedir perdón o permiso al intento anterior. Un ejemplo:

> En tanto que las teorías de la dependencia, del imperialismo y del sistema mundial —como el difusionismo— promueven dicotomías que centralizan y reifican estructuras y procesos políticos y económicos, así como estructuras y procesos humanos abstractos y culturalmente implantados, y sujetos humanos abstractos y culturalmente implantados, nosotros aspiramos a descentralizar el análisis, romper reificaciones y restaurar la *agency* en la narrativa histórica. [Gilbert Joseph, *Close Encounters]**

Cada nuevo intento se presenta como un complejo ensayo sobre el *métier d'historien*, y se repite incansablemente el inventario de nombres y términos melódicos. Con toda su novedad, las reflexiones en busca de paradigmas parecen

* Aquí el original: «Whereas theories of dependency, imperialism, and the world system —like difusionism— promote dichotomies that centralize and reify political economic structures and processes, and abstract culturally embedded human structures and processes, and abstract culturally embedded human subjects, we strive to decenter analysis, break down reifications and restore agency to the historical narrative.»

haber perdido la docta humildad de los «manuales» de que hablaba aquel artesano «a quien siempre le ha gustado meditar sobre su tarea cotidiana»: «cuaderno de notas de un obrero, que ha manejado mucho tiempo la toesa y el nivel, sin creerse por ello un matemático» [Marc Bloch]. ¿Es posible buscar paradigmas con pasión, pero sin olvidar que el historiador es «personaje de tránsito, al filo entre dos épocas»? [Pablo Macera].

Al final de este capítulo regresaré a las posibilidades de esta nueva historia. Antes creo necesario explicar lo verdaderamente novedoso de esta perspectiva, es decir, la «resaca» de «lo vivido» en el siglo XX, y lo que esto representa para el caso específico de la historia de los países de la aún denominada «América Latina».

Téngase en cuenta, primero, que a lo largo del siglo XX en «América Latina» ha habido dos estilos para referirse a lo cultural, diferentes pero en asidua mezcla. Por una parte, en cada país de la región la cultura ha sido mayoritariamente asunto de los intelectuales de las «ciudades letradas» [Ángel Rama]. Cada país ha contado con su particular tradición ensayística, en la cual los temas culturales eran y son debatidos acaloradamente (literatura, arte, conocimiento, identidad, tradiciones, folclore, música, símbolos...). A veces este estilo se empalma con otro género, la forma profesional, más o menos académica, de hablar sobre la cultura; otras veces ambos se contraponen. Así fue y es, por ejemplo, en el Buenos Aires de Silvina Ocampo o en el de Beatriz Sarlo; o en el México de Alfonso Reyes o en el de Octavio Paz; o en el Brasil de Sérgio Buarque de Hollanda o en el de Antônio Cândido. Para el estilo ensayístico, lo cultural es invariablemente un vínculo con lo nacional y con corrien-

tes internacionales del pensamiento moderno. Ha sido, por necesidad, un estilo cosmopolita, un tratar de hablar como el Occidente moderno, a veces para sorprenderlo y fascinarlo, como cuando el «*boom* latinoamericano», a veces para declararse vencido y atrasado, como lo hizo el intelectual brasileño Araripe Junior en 1888, al conceder que un estilo tropical no podía ser correcto: «la corrección es el fruto de la paciencia y de los países fríos; en los países calientes, la tensión es intermitente».

De cualquier forma, este estilo de conocimiento es, ni qué decir, elitista, pero su carácter de clase se vuelve difuso al ser consumido, transformado y adaptado por toda clase de públicos. Se trata de un estilo amarrado al destino de la lengua, del ensayo mismo como género literario, y a las vicisitudes del papel de los intelectuales en la región. En la segunda mitad del XIX, el oficio de «pensador», que tanto ha intrigado a los estudiosos estadounidenses contemporáneos, se encargaba de meditar en la historia, la cultura, la literatura y la política nacionales. No es esto, por cierto, una originalidad «latinoamericana». La historia y la cultura en el siglo XIX y hasta bien entrado el XX, en casi todo el mundo, fue materia de *les clercs*. Los mismos estudiosos estadounidenses que se fascinaron con los «pensadores» como seres enigmáticos y exóticos, dice Tulio Halperín, pudieron haber hallado «en su propia tradición, examinando por ejemplo la figura de Emerson, algunas claves para entender a los pensadores que pueblan la historia cultural de Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XIX».

Este estilo, sin embargo, ha sido especialmente sensible en la difícil lucha por lograr regímenes más democráticos en casi toda la región durante la segunda mitad del

siglo XX. De ahí que, hasta hace no mucho tiempo, el tema más socorrido por este estilo de conocimiento de lo cultural era el Estado, lo nacional, la democracia y la propia relación de los intelectuales con el Estado (compleja ya en el México de Vasconcelos o en el México post-1968, en el Brasil de Campanema o en el Brasil democrático de Fernando Henríque Cardoso, o en el Perú de Velasco Alvarado o en el de la dictadura imperfecta de Alberto Fujimori). *Les clercs* de la región llevan muchas décadas de sufrir persecuciones, pero también disfrutando de influencia y veneración desmedidas. Siguen siendo, por su estilo ensayístico y por su papel social y político, los dueños del litigio de lo cultural, y codician, antes que un simple sueldo, un monumento. Con todo, a partir de la década de 1980, la democratización de la región y los cambios políticos e intelectuales ocurridos en el mundo occidental desde 1989 están cambiando el tono de voz de estos pensadores y acaso también su propio papel social (p. ej., Octavio Ianni, *O laberinto latinoamericano).*

Pero lo cultural poco a poco se ha profesionalizado como objeto de estudio tanto en las universidades de la región latinoamericana como en las de Europa y Estados Unidos. Este estilo académico de conocimiento ha aumentado a partir de los años sesenta gracias al crecimiento de las universidades de Estados Unidos y «América Latina» entre 1955 y 1980. Esta clase de conocimiento sigue lógicas diferentes en cada país, pero puede decirse que, a lo largo de las últimas tres décadas, el estudio académico de lo cultural se ha visto menos marcado por los grandes vaivenes políticos o culturales que por los avatares domésticos de las universidades.

En América Latina, el estudio académico de lo cultural, por su vínculo directo con temas generales, con preocupacio-

nes públicas, ha estado especialmente sujeto a la represión. Pero aunque pocos países se salvaron de las dictaduras, existen grandes diferencias de un país a otro. No es comparable la devastada academia argentina que salió de la dictadura, con la crecida academia brasileña de la posdictadura. Tampoco es comparable lo que pudo hacer, por ejemplo, un grupo reducido de historiadores peruanos con escasos recursos en unos cuantos años (de finales de los años setenta a mediados de los ochenta) con lo que los historiadores mexicanos, por decir algo, produjeron en el transcurso de décadas con mucho más recursos y de un «te amo luego te odio luego te amo» con «la dictadura perfecta». Por lo demás, los exilios fueron otro importante catalizador en el estudio académico de lo cultural a lo largo del siglo XX. «No hay peor cosa que el exilio», decía Juan Bautista Alberdi, pero a países como México o Estados Unidos no les fue tan mal con los exilios en el siglo XX. Las historias de las ideas en México, y en la región, vía Leopoldo Zea, son ininteligibles sin el influjo del exilio español. En Ecuador, por ejemplo, el exilio argentino fue muy importante en la institucionalización de la historia cultural o intelectual. El latinoamericanismo de los años setenta es incomprensible sin la experiencia compartida del exilio en México, Estados Unidos, España o Francia.

En Estados Unidos, donde cada vez con más frecuencia se escribe mucho de la historia de los países de la región, también el estudio de lo cultural ha estado directamente ligado a los problemas políticos y sociales de Estados Unidos y a las trifulcas universitarias. «América Latina» misma es tema y concepto que se multiplica en grande a raíz de la Revolución Cubana. Por ello, el estudio estadounidense de la «América Latina» ha estado estrechamente enlazado a la

suerte misma del tema («América Latina»), como patrimonio de una nueva generación zurda y radical en Estados Unidos. Además, el estudio de lo cultural ha estado sellado por la guetización del conocimiento, por la germinación de nuevos programas, por el fin del *baby boom* universitario, por la escasez de puestos académicos, en fin, por los requisitos, exigentes y caprichosos, de la carrera académica estadounidense.

Lo mismo en Estados Unidos que en «América Latina», aunque de muy distinta manera y a ritmos muy desiguales, la historiografía académica ha experimentado un giro importante desde los años ochenta, cuando la noción de cultura retoma importancia después de décadas en las cuales el acento se puso en la sociedad y la economía como realidades materiales científicamente conocibles. Pero el cambio debe ser filtrado por la consideración de los dos estilos antes mencionados. Si se le sigue como problema puramente académico o, más aún, como mera crisis de los mundillos universitarios, sobre todo de las instituciones de elite en Estados Unidos, se corre el riesgo de ver las cosas fuera de toda proporción. Los cambios en el estudio de lo cultural, creo, deben ser cavilados dentro del amplio panorama de cambios institucionales, políticos y propiamente culturales (quiero decir, intelectuales, estéticos, de teorías sobre qué saber y cómo llegar a saberlo).

Dentro de la academia, el cambio parece haber surgido de lo que se ha dado en llamar el «giro lingüístico», o el «reto posmoderno» —en caracterización del historiador Robert Berkhofer: desnaturalización, desmistificación, desjerarquización, desreferencialismo y deconstrucción del conocimiento—. En el ámbito más amplio, el cambio de

perspectiva está fuertemente marcado, en primer lugar, por la crisis ideológica, paradigmática y moral creada por el ocaso de los regímenes socialistas y por el desprestigio teórico del marxismo. En segundo lugar, el cambio en la perspectiva académica sobre lo cultural responde a una peculiar mudanza del papel del intelectual en varios países de «América Latina» y en Estados Unidos mismo; esta mudanza es a su vez explicable por la crisis del marxismo, pero también por una coincidencia de factores: *a)* el auge de las nuevas tecnocracias —que han creado flamantes apostolados para ejercer los credos de los nuevos tiempos—; *b)* la hiperespecialización de la profesión; *c)* el predominio de los medios de comunicación como creadores y distribuidores de lo cultural; *d)* la caída del Estado benefactor, con la consecuente disminución del mercado académico e intelectual; *e)* la vuelta democrática de la mayoría de los países de la región (giro que ha obligado a los desengaños y a la búsqueda de un nuevo cometido para los intelectuales); por último, *f)* un importante aspecto generacional también incumbe a este cambio de perspectiva de lo cultural. Esto es, la llamada «nueva» historia cultural es en verdad nueva para una generación de académicos educados en las promesas políticas y las certezas académicas de los años sesenta y setenta. Mucho de lo que hoy se presenta como *new* o como «nuevo», «post-esto» y «post-lo-otro» es, en esencia, el ajustarse la esperanza de una generación: «el imperio contraataca».

La crisis de lo que representaba, teórica y políticamente, el marxismo es quizá el trance intelectual más importante de la segunda mitad del siglo XX en las disciplinas de lo humano (incluida la historia). Esta crisis paradigmática ha sido importante en la modificación del actuar del inte-

lectual y del académico. Por décadas el sí y el no ante el marxismo marcaban la pauta de acción de intelectuales y académicos; la búsqueda de un nuevo paradigma teórico es también la búsqueda de un quehacer más fresco.

Además, en «América Latina», el regreso de las democracias privó a los intelectuales de un idolatrado mito unificador (la democracia). Después de las dictaduras resultó que el intelectual dialéctico era, en realidad, político pragmático, y es legión la de los otrora «camaradas» o «compañeros» que han saltado a tiempo al yate de la fama posmoderna, porque de otra forma habría que buscarse nuevas utopías y reinventarse la voz crítica ante un Estado formalmente democrático, y ante una vida cultural dominada por la televisión —ni hablar: más fácil saltar—.

Por su parte, los *scholars* en Estados Unidos enfrentan, a su manera, la crisis paradigmática y las propias dudas sobre su práctica. Ahí, igual que en Europa, América Latina ha pasado de moda académica y política. Además, ahí, por la estructura demográfica del profesorado de las universidades, la crisis paradigmática adquiere un marcado cariz generacional. Después de todo, América Latina, como tema, era el patrimonio de la generación radical de los años sesenta y setenta. Nada mejor que un ejemplo: en 1994 Florencia Mallon, sagaz y renombrada historiadora estadounidense de Perú y México, expresó, con asombrosa transparencia y en la revista de historia más importante de Estados Unidos, los detalles de una crisis paradigmática que es aprieto generacional:

> No son tiempos fáciles para los estudiosos que se dedican a América Latina. Alrededor de los últimos cinco años, mu-

> chas de nuestras más importantes e inspiradoras narrativas históricas se han deshecho [...]. Pero la pregunta principal, planteada sencillamente, es ¿qué debe hacer un *scholar* progresista? Si continuamos comprometidos con análisis emancipadores, de abajo arriba y, sin embargo, ya no podemos montar simplemente con rumbo al ocaso alguno de nuestros muchos caballos marxistas o marxianos, ¿cuáles son las alternativas? ¿Existen otros caballos para montar, o debemos desechar la empresa por completo?

Su solución (un coctel de Derrida-Foucault servido *à la* Gramsci) dice más de la crisis generacional, política y moral, que de un llano escudriñamiento teórico.

Y en la misma América Latina, un prestigioso historiador peruano, Manuel Burga, afirmaba en *Para qué aprender historia del Perú* (1993):

> Los miembros de la generación del '68, que tenían una gran fe en el pueblo, en el Perú, en la viabilidad de una *nación moderna andina,* ahora nos vemos confrontados a sociedades que se derrumban, teorías que se deshacen y pueblos que optan por el apoyo a los cesarismos democráticos ¿Qué hacer?

Con todo, su respuesta es, como la de su colega estadounidense, un acto de contrición, menos escolástico, más moral:

> No creo que sea correcto, por más heroico que pueda parecer, marchar contra corriente [...], creo que ha llegado el momento de despojarnos de todo dogmatismo, deponer momentáneamente nuestros pesados fundamentos teóricos, alejarnos de la política, encarar la realidad.

Ésta es, pues, la azarosa circunstancia de trances arremolinados que ha dado lugar a la nueva historia cultural. Cualquiera que sea el destino de esta nueva aproximación, lo cierto es que empiezan a verse cambios muy prácticos en la concepción misma de una historia «latinoamericana» *tout court*. Por un lado, a pesar de todos los retos, crisis y *turns* teóricos y políticos, la idea «América Latina» no se ha puesto en duda. Sin embargo, al ras de la profesión se deja ver la crisis (financiera y política) de los estudios de áreas *(area studies)* «geográfico-culturales» en las universidades de Estados Unidos. Esto transformará la noción convencional de *«Latin America»* como un todo homogéneo cultural. Otro cambio inevitable: pase lo que pase, la concepción mexicocéntrica de la cultura latinoamericana tendrá que ser equilibrada por el crecimiento de la historiografía sobre Brasil, principalmente, aunque también sobre el Caribe, en especial Cuba, y sobre la región andina. Resta que entre los países de «América Latina» se lean unos a otros, cosa poco usual. Asimismo, las búsquedas paradigmáticas y las críticas a la unidad convencional del estudio historiográfico (el Estado-nación) están estimulando los estudios comparativos que aún son poco frecuentes entre los propios países de la América hispánica, y casi inexistentes entre el Brasil y el resto de la región. (Véase lo anotado sobre estudios comparativos en el capítulo bibliográfico final.) Estos cambios, a la larga, también se verán alentados por la misma coincidencia de fenómenos que avivó una «nueva» historia cultural. Con todo, quién sabe si sobrevivirá la idea de «América Latina» como la hemos entendido desde hace ya mucho tiempo.

## *Historial de la cultura con historia*

La historiografía de lo cultural en la última década, muy *grosso modo,* puede agruparse en seis preocupaciones centrales que se entrecruzan y complementan. La primera, la preocupación por la relación entre modernidad, nación y Estado, es la más abarcadora, rica en estudios, y ha sido en el siglo XX *el* tema de casi todo estudio y comentario sobre lo cultural en los distintos países de «América Latina». En esencia, la historia intitulada «América Latina», así como las historias nacionales de cada uno de los países de la región, son una especie de autoconciencia local de la modernidad occidental. Por ello, la dicotomía tradición-modernidad ha sido la lente principal con la que se ha visto todo lo cultural (véase el capítulo 1). El cómo sí y el cómo no de la modernidad, incluyendo su rasgo *sine qua non,* el Estado-nación, ha sido *el* tema ya en los estudios sobre identidades, ya en las historias de las ideas, del liberalismo o de los nacionalismos, visto desde arriba o desde abajo.

Esta preocupación historiográfica es modernista por propia ley; es decir, es moderna, modernizante y, también, como es de esperarse de cualquier modernismo, en cierto sentido antimoderna. Se ha concentrado en el estudio del extenso siglo XIX (véase el capítulo 1). Seguramente antes hubo ideas y actores innovadores, vanguardistas, revolucionarios, críticos y humanistas, pero no modernos: no vestidos con el atavío que lo novedoso adquiere a partir del iluminismo.

En el tratamiento de esta primera preocupación, existen, por supuesto, diferencias notables de país a país. Por ejemplo, las historias de las ideas consideran que a finales

del siglo XIX en toda la región, el liberalismo se transformó de una ideología en conflicto con «el orden de instituciones y patrones filosóficos heredados de la Colonia», en un «mito unificador» [Charles Hale, «Political and Social Ideas in Latin America»]. Pero frente a la presencia indígena, la historiografía andina y la mexicana han seguido derroteros especiales en los estudios de modernidad y nación. Para la historiografía de estos países, la modernidad y la nación han pasado de ser cuestión de atacar el «problema del indio», a ser la búsqueda del Perú o del México real, sumergido bajo la fachada moderna, nacional, elitista y dominante. Para los historiadores decimonónicos de ambos países, la modernidad era eso que no cuajaba por causa de la heterogeneidad racial, por la falta de unidad nacional, por el problema del indio. Pero surgieron Ricardo Palma y Clorinda Matto de Turner en Perú, o Vicente Riva Palacio en México, para hacer del problema del indio épica nacional; o Mariátegui en Perú y Molina Enríquez en México, para decir que no era problema de indios sino de tierras. En Brasil, modernidad y nación también fueron cuestiones de homogeneización racial (Silvio Romero), primero, y luego de cultura (Gilberto Freyre): el mito de una democracia racial. Brasil pasó del tema de la «cultura brasileña», de la conciencia del atraso (Freyre, Francisco de Azevedo), a la conciencia del subdesarrollo (Helio Jaguaribe, Celso Furtado). Y en Haití, como ha mostrado Richard Morse, sucedió lo contrario: vino Jean Price-Mars a decir que el problema de la tierra era en verdad un problema racial. Con el tiempo, Perú o México merecieron sus Guillermos (Bonfil Batalla) y sus Albertos (Flores Galindo) para reivindicar la existencia moderna de una utopía popular, indígena, profunda.

En cambio, para Argentina el tema de la modernidad y la nación no ha sido en general cuestión de autenticidad, sino de adaptabilidad y transformación vernácula de las elites intelectuales o de la resistencia o transformación de una cultura popular. Esto es, la historia de la lucha contra el efecto Facundo, que «vive aún [...] en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas» [Sarmiento]. O la historia de una nacionalidad moderna, como sostenía Mario Góngora sobre Chile, creada por un Estado que surge antes que ella, a diferencia de Perú y México, donde «grandes culturas autóctonas prefiguraron los virreinatos y las repúblicas». O la historia de una nación que es copia exitosa de la modernidad occidental y que se frustró en la década de 1930; una nación que obtuvo, para cada paso del pensamiento occidental, una generación argentina. Así, decía Alejandro Korn, en Argentina «aún cruzaban por la escena los reyes románticos con todos los oropeles del verbo hugoniano, pero el rey verdadero, de chistera y con paraguas, se codeaba en las aceras con los otros burgueses». O en los relatos sobre un Buenos Aires moderno, modernista, periférico y decadente. A finales de la década de los ochenta, la literatura habla de México como el país de la desmodernidad, de Argentina como el de la modernidad periférica y de Brasil como la nación a la que la modernidad era alérgica (ejemplos de esto son los estudios de Roger Bartra sobre México, Sarlo sobre Buenos Aires y los distintos trabajos de J. Murilo de Carvalho sobre Brasil). Las nuevas historias se mueven sobre la dicotomía casi insuperable de modernidad frente a tradición, pero desde abajo, buscando resistencia y «libre albedrío» popular. (En el capítulo bibliográfico final, véase lo anotado sobre *gent que anomenen classes subalternes.*)

Una preocupación muy ligada a la anterior, y que ha producido trabajos importantes, es la que se expresa en investigación de la cultura y la ciudad como terreno por excelencia de la modernidad. Es ésta la preocupación por la cultura urbana, las ciudades y las ideas, las ciudades y sus intelectuales, las ciudades como naciones, la llamada cultura material (arquitectura, urbanismo, estatuaria). De hecho, hasta muy recientemente, eso de historia cultural de lo urbano sonaba a redundancia (por ejemplo, los ya clásicos trabajos de José Luis Romero y Ángel Rama). Esta preocupación también ha tendido a favorecer el estudio del siglo XIX y de principios del XX, aunque no faltan importantes estudios de ciudades coloniales como México y Lima. Las ciudades más socorridas han sido Buenos Aires, Río de Janeiro y, hasta cierto punto, São Paulo y México. Aún esperamos la aproximación cultural a ciudades importantes en tanto verdaderos filtros americanos de una modernidad occidental indecisa y cambiante (por ejemplo, La Habana, Puerto Príncipe, Morelia, Guatemala). Por lo demás, los trabajos de Richard Morse y Jorge Hardoy han sido verdaderas columnas historiográficas sobre las que se sostiene esta creciente historia urbana cultural. En la última década la historiografía cultural de las ciudades ha cambiado el acento de la relación entre ciudades, ideas e intelectuales al estudio del vínculo espacio-nación-sociedad-modernidad y, también, de la «resistencia» social y, faltaba más, de «crimen y castigo» (ejemplos de esto son Jorge Salessi, Peter Elmore, Aldo Panfichi, Julio Ortega, G. Reid Andrews, Thomas Holloway, H. Vázquez Rial, Beatriz Sarlo, J. Needell, Renato Cordeiro Gomes y los estupendos libros de Nicolau Sevcenko).

La tercera preocupación que ha venido sumando estudios en los últimos años tiene que ver con las implicaciones culturales de la raza en la historia. Muy ligado a la inquietud por la modernidad y la nación, el tema de la raza, sin embargo, ha adquirido cierta independencia y una bibliografía creciente. A finales del siglo XX, los estudios debidos a esta preocupación se caracterizan por la construcción social y cultural de la idea misma: raza. Se trata de un tema y de una bibliografía que fácilmente ha encontrado puntos de contacto con la bibliografía de otras regiones y con los grandes asuntos de la historia occidental, como esclavitud y colonialismo. Es en esta área donde se pueden encontrar, entonces, varios estudios comparativos.

La preocupación sobre la raza ha producido numerosos estudios sobre la Colonia en toda la región, varios sobre el siglo XIX en Brasil y Cuba y algunos sobre el siglo XX también en países como Cuba y Brasil (p. ej., J. Israel, D.G. Cope, Lilia K. Moritz Schwarcz, M. Luíza T. Carneiro, T. Skidmore, Aline Helg). De hecho, como tema cultural, la raza ha dado lugar a innovadores estudios sobre movimientos milenaristas, representaciones artísticas, música y ciencia (esto es, historia de la antropología y de la etnología y de las ciencias sociales en general; p. ej., los estudios de Dain Borges, Luis Vázquez y Nancy Stepan).

La cuarta gran preocupación de la historiografía son los encuentros culturales, especialmente concentrada en el periodo prehispánico, en la Conquista y la Colonia en países como México y la región andina —así como en estudios sobre el interior de Brasil—. En el campo de la historia prehispánica y de la Conquista, la bibliografía no sólo es amplia, sino de gran calidad e influencia. Después de los

trabajos pioneros de Charles Gibson, la obra de James Lockhart, por algunos denominada «nueva filología», se destaca por su rigurosidad en el uso de fuentes nahuas en lo que es hasta hoy la más convincente visión de la respuesta indígena en el centro de México a la presencia colonial española. Esta perspectiva de «nueva historia sociocultural» fue complementada por una compleja visión que combina *mentalités,* imaginarios e historia social en autores como Serge Gruzinski, Sabine MacCormack y, recientemente, Susan E. Ramírez y K. Mills. Además, el caso mexicano ha contado con la erudita y refrescante visión de Alfredo López Austin sobre los mitos y la vida cotidiana prehispánicos.

Sobre encuentros y desencuentros entre Europa y América, la bibliografía es buena y abundante. Desde los clásicos trabajos de Edmundo O'Gorman *(La invención de América),* hasta el *boom* de «el otro» en los años ochenta, el tema ha producido variopintos trabajos que incluyen análisis discursivos, filosóficos, etnohistóricos y filológicos. (Véase la nota sobre encuentros en el capítulo bibliográfico final.) Esta preocupación ha hecho de Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de las Casas y Guamán Poma de Ayala lecturas clásicas, de esas de ediciones de bolsillo; también ha hecho de T. Todorov, Anthony Pagden y Rolena Adorno lecturas universitarias obligatorias. Asimismo ha dado nueva importancia a la literatura de viajeros y científicos naturalistas.

La quinta gran preocupación, muy relacionada con la anterior, es el estudio de la religión y la religiosidad como pensamiento y como institución (p. ej., W. Taylor, Ronaldo Vainfas). La historia del arte se mezcla mucho con este tema. Una rama de esta inquietud es la creciente historiografía sobre la inquisición, el pecado, la brujería, el sata-

nismo. En su afán por destruir el pecado, la inquisición portuguesa y la española lo eternizaron: dejaron abundante evidencia histórica que ahora es el deleite de los historiadores (p. ej., Fernando Cervantes, Solange Alberro, Jean Pierre Tardieu, João José Reis y Laura de Mello e Souza).

Por último, una curiosidad de muy reciente creación es el montaje histórico de lo femenino. No es solamente una historia de las mujeres, o *gender history,* para usar el término en inglés (porque en castellano suena a historia textil), que incluye a hombres y mujeres, sino también la hasta ahora inevitable asociación de lo femenino con lo privado, la familia, la sexualidad. Sobre esta preocupación, Silvia M. Arrom y Kecia Ali han determinado las corrientes reinantes y su vínculo con el movimiento feminista de «América Latina», y muy importante, de Estados Unidos. Si bien hasta 1970, como señala Ali, la historia de las mujeres se resumía en «Malinche, sor Juana, Evita» —hoy sumaríamos a Frida en esta triada—, en la última década la historiografía de temas culturales relacionados con la mujer ha crecido enormemente. Sobre todo en lo que concierne a la definición social histórica del papel femenino en el hogar, la calle y el sitio de trabajo. Dominan grandes temas: prostitución, educación (mujeres educadas y mujeres que educan), familia, disciplina y trabajo. Es un interés abierto a miras teóricas y a los contactos con otros campos. Como ejemplos de lo prometedor de este tema, están los trabajos de Arrom sobre el México colonial, de Inga Clendinnen sobre la sociedad azteca, de Asunción Lavrin sobre la «Latinoamérica» colonial en general, de Donna Guy acerca de Buenos Aires a fines del siglo XIX, de Margareth Rago sobre la prostitución en São Paulo, de Magali Engel acerca del saber médico

y la regulación femenina en Río de Janeiro en la segunda mitad del XIX, y de Sandra Lauderdale sobre el trabajo doméstico y la esclavitud en Río durante el siglo XIX.

En todas estas preocupaciones historiográficas ha habido de todo: historia de las ideas *strictu sensu*, historia de las *mentalités*, historia intelectual, sociología de la cultura, análisis textual o artístico.

Apenas muy recientemente se ha homogeneizado más o menos la producción de investigaciones sobre lo cultural en algo así como «estudios culturales», y no está del todo claro que esto vaya a ser una caracterización definitiva ni en las universidades de «América Latina» ni en las estadounidenses y europeas. Por lo pronto, en la ciudad de México, Río de Janeiro, São Paulo, Buenos Aires, así como en Durham y otros pueblos universitarios estadounidenses, los «estudios culturales» cuentan lo mismo con prestigio y oficinas, que con *home pages*.

En cambio, las áreas que sí están consolidadas y que han abierto sus puertas a nuevas aportaciones, a una historia más abarcadora de la cultura, son los campos tradicionales de la historia del arte y algunos sectores de la historia literaria, en cuyas filas parece estar ocurriendo un cambio: de la natural erudición, exquisitismos y anticuarianismos a una historia cultural con más ecos.

Dos campos van creciendo, aunque todavía no ganan presencia entre los principales intereses de la historiografía cultural: la historia de la ciencia y la historia de lo que se podría llamar la cultura económica (pensamiento económico y cultura de la toma de decisiones). Siempre ha habido eruditos de la historia de la ciencia en América Latina, pero recientemente han aparecido más trabajos y se están ha-

ciendo historias más completas y más creativas que rescatan las grandes colecciones científicas coloniales y del siglo XIX que han permanecido en el olvido durante mucho tiempo. La ciencia se entiende así no simplemente como historia de ideas o como una historia del progreso, sino como historia del nacionalismo, de la formación de comunidades científicas, de la mundialización; en una palabra, del cómo llegamos a saber lo que sabemos. Como parte de esta preocupación, esperemos, se arraigará una visión cultural de la ecología, que ya se apuntaba en las obras de Alfred Crosby y Warren Dean, pioneros en este campo. (Véase la parte sobre ciencias en el capítulo bibliográfico final.)

Por otra parte, la historia económica se ha afinado cada vez más sin que se cuente todavía con una historia más o menos definitiva del penar y pensar económico en los países de «América Latina». Mientras no exista una historia de esta racionalidad, seguiremos teniendo una historia maniquea entre idiotas tradicionales e inteligentes modernos.

Este brevísimo y provisional historial muestra que se van abriendo nuevos temas, pero que en esencia la historiografía cultural de los distintos países está marcada, ante todo, por la misma historia que dio existencia a la región, esto es, la de tradición frente a modernidad, porque, dice Henri Meschonnic, la modernidad se semeja a Homero en que «numerosas ciudades se disputan su nacimiento. Y sus nacimientos son numerosos y no han terminado.» Con todas nuestras novedades historiográficas, lo que rige el calendario y el ritmo de las historias es el qué, el quién, el cómo y el cuándo de la modernidad en cada país. Sin acabar de ser modernos, no somos, sin embargo, más (véase el capítulo 1).

## *No todo va*

Creo que la mera intentona de una nueva «historia cultural» es un punto en el circuito historia como cultura, cultura como historia. Propongo que lo que toca a nuestro tiempo y a nuestro reducido ámbito profesional es rehumanizar la historia y desmistificar la cultura. Una vez más, si en lo que sigue llego a niveles indecorosos de abstracción, espero que se entienda que la materia lo reclama.

Que la historia ya no sea *imitatio naturae* o *imitatio realitis* no quiere decir que sea algo más o algo menos que la conciencia de ser lo que somos, modernos post-todo, manque nos dure poco el gusto. Como disciplina profesionalizada, la historia es la dicción social más acabada de nuestra comprensión del paso del tiempo. Lo demás es pasar de un tiempo sin retentiva pública, cosa del olvido o cosa de poetas. Lo cierto es que filosóficamente podemos negar la realidad del tiempo y de la historia. De hecho, atestiguar la existencia del acontecer del tiempo fuera del «espíritu» ha sido, de san Agustín a Ludwig Wittgenstein, de Benedetto Croce a Hyden White, una victoria a medias. Pero es en esa realidad incompletamente ganada donde habitamos, y nuestro residirla así, a medias, la hace algo no sólo real sino vitalmente verdadero.

Rehumanizar la historia no es hundirla en meandros de textualidad ni empecinarse en añejas versiones de la objetividad; ni ficción pura ni ciencia inmaculada. Ver la historia como asignatura humanista —no como parte escolástica de las llamadas humanidades o ciencias sociales— es simplemente resaltar en la escritura de la historia su intención inaugural: el afán de conocimiento, de verdad pública, so-

cialmente acordada; si es que discursiva, fugaz y relativa, también verificable y «verídica».

Por otra parte, la cultura o las culturas, ante nuestros ojos finiseculares, parecen estar menos en duda que la historia; ellas reinan, al menos intelectualmente, en su intocable y místico edén pluralista y ecuménico con que el fin de la II Guerra Mundial (1945) las dotó. Cualquiera que sea el verbo que incumbe a la historia, hoy está en entredicho —«narrar», «contar», «descubrir», «enseñar», «historizar», «documentar», «probar», «desmentir»—. En cambio, el verbo de la cultura es reverenciado de tal forma que ni siquiera se lo nombra directamente —¿«ser», «estar», «pertenecer», «pensar», «tener», «culturar», «conservar», «ejercer», «creer», «representar», «crear», «significar», «hablar»?— En medio de una historia luchona y en lucha, en el huracán de las «guerras culturales», pero con un concepto de cultura no impugnado, vive la «historia cultural». ¡Vaya complicación!

Hablar de historia cultural no conlleva mayor embrollo si por tal queremos referirnos a la ramificación de la disciplina académica «historia». De hecho, el campo de la historia cultural lleva ya dos décadas de dominar la disciplina, con más poder y con mayor duración que, por ejemplo, el campo de la historia social durante las décadas de 1960 y 1970. Aunque los historiadores culturales nos quejemos, en el mercado mezquino de la historia académica hemos sido por un buen rato lo más cercano a una «hegemonía». Empero, de lo que trata la historia cultural, si se quiere ver más allá de la inercia de la producción académica, es de la tenue frontera entre historia y cultura. A esta frontera quiero referirme tan sólo para recalcar unas simplezas que aman-

san, espero, nuestra intrepidez y jactancia como teóricos y como «cuenteros». Quiero reiterar simplezas tales como que historia es cultura, que cultura es historia —aunque no esencializable, sí verificable, *accountable,* aprendible y olvidable— y que no todo va.

*Regreso* En 1972, Louis Mink, filósofo de la historia, afirmó: «[L]a relación de la historia con la sociedad no se reduce solamente a la producción de un agregado de estudios especializados, sino en la modificación de la estructura de la conciencia histórica.» Añadía: «Y está claro que la especialización y el peso y exigencias de la historiografía profesional, en una escala cada vez mayor, *amplía* la distancia entre historia y cultura.» Ante esa brecha ensanchada hablamos de «historia cultural». Los debates rezan acerca de si hay texto más allá del texto, de si la cultura es baja o híbrida, pero el asunto es volver a ser cultura al hacer historia, ser en parte el relato y en parte el eco de una «red de significados»; tener, con el pasado en la mano, voz y voto en la cultura, en la historia del presente.

Curiosamente, lo verdaderamente innovador de una «historia cultural» sería un «adelanto» raro en la disciplina. No sería un paso a ciegas hacia un antes o un después de las «ciencias sociales», sino una reconquista de la ciencia del arte y del arte de la ciencia. Esto es, una historia que, por un lado, se arroga concienzudamente los quehaceres, otrora sagrados, del científico, para contar del pasado aquellos aspectos, necesariamente lingüísticos e inmateriales, que generalmente eran asunto del poeta o del filósofo. Por otro, una historia que se apropia de la imaginación

creativa, digamos, del poeta o del filósofo, para explicar por qué lo que damos por real y por sabido se convirtió en tal, real y sabido. En una palabra, si vale el símil, un bisturí, con su método y destreza, que corta lo que parece aire, pero que sólo tras el corte gana si no forma terminante, al menos nombre; el instrumento, al cortar, sale afilado y al tanto de su propio filo. Una historia así, al estudiar culturas, las habitaría.

Dos coherencias combinadas, pues, dentro de dos dimensiones diferentes, entran en juego en tal historia cultural. Por un lado, la coherencia de las imágenes, metáforas y representaciones del pasado; por otro, la coherencia mínima de los datos. Ambas interaccionan constantemente en dos dimensiones: la del idioma privado que atañe al gremio y la de la *lingua franca* que incumbe a preocupaciones mayores, del presente y sus estilos, sus dilemas éticos y políticas, su crítica y autocrítica. Armado con esta doble coherencia, y percatado de su bidimensionalidad, el historiador de la cultura se reviste del color del intelectual, que, como aconseja Beatriz Sarlo, está tan lejano del sesudo todo va del *scholar* «posmoderno» en boga, como de la impunidad social de *les clercs*. Tal «historia cultural» tiene límites, y bregaría con la tentación de fundirse en lo que es historia presente, cultura de hoy.

Una historia que, hablando de la cultura, la habitara sería parte de una cultura, consciente de su labor crítica, fanática de su función de investigación y muy clara en cuanto a sus propias limitaciones filosóficas, empíricas y políticas. Formaría una conciencia de sí misma para una cultura históricamente informada, desmitificada de identidades absolutas y de un dogma historicista o ahistórico.

Todo lo cual sería abrir *ad infinitum* las posibilidades del eclecticismo teórico, interdisciplinario o adisciplinario, pero con cotos exigentes delineados por la mismísima aspiración de habitar, de ser, saber, criticar, conocer y dar a conocer lo cultural. La historia de lo cultural es, si se quiere, un giro lingüístico, pero ante todo ha de ser traducción, *lingua franca* entre varios decires y entre lo decible y lo aparentemente indecible, entre la existencia de las palabras y la de las cosas.

La historia de lo cultural es, o debería ser, la traducción entre varios lenguajes; una síntesis de las múltiples historias del presente, de sus «dados por hechos» filosóficos, estéticos y políticos, y la traducción simultánea de todo esto (de ida y de regreso) a las posibles lecturas del pasado. Una traducción de lo particular, específico y olvidado o desconocido, a los temas generales, urgentes, para el presente del historiador.

Si, como se ha sostenido, la «nueva historia» se distingue de la tradicional por ser algo más que historia política, por estar más al tanto de su naturaleza narrativa, por ser, sobre todo, una visión desde abajo y por haber superado «ese noble sueño de la objetividad», no se puede ser tanto sin ser algo más que la última moda académica. Una historia reconciliada con la cultura implica una historia académica desencantada, teóricamente informada, empíricamente enraizada, modesta y conocedora de sus limitaciones. Sería cultura por ser historia, por ser traducción *(traduere* y *traditio:* pasar de un lugar a otro, transmitir a través del tiempo). Una historia cultural, entonces, funciona como una forma de *gloser la lettre,* de *leur sens le surplus mettre,* de apropiación de los significados mediante la traducción (vía imaginación e investigación) [Karlheinz Stierle]. A su vez,

una historia cultural, como buena traducción, sería historiable, traducible para el futuro, por ser evidencia del sentido común, de las ideas, creencias, angustias por saber, de los límites, ignorancias confesas y críticas de un momento dado. En efecto, hoy el dilema de estudiar temas culturales no está en compartir una u otra «revolución epistemológica», sino en escribir conocimiento dentro de una cultura académica y gracias a ella, pero también más allá de ella. Ahí el aprieto.

*Hilar fino* Habitar historias y culturas como si fueran una sola casa es hilar fino. Es unir, con pericia y desengaño, las marchas de varias historias que sin un buen ojo no parecerían hermanables. La historia de lo cultural es imprescindiblemente texto (letra), crítica y una composición sobre la mismísima arquitectura de la escritura. También es, y sobre todo, un pormenor, una averiguación *strictu sensu:* una ambición por conocer. Sin embargo, la historia de lo cultural no obedece a modelos lineales de causalidad, no es «falsable» de la manera como sir Karl Popper o Thomas Kuhn creían que la «ciencia» saltaba de revolución en revolución. El no ser «falsable» no significa que no sea un conocimiento verificable.

«Lo bueno de las historias culturales —alguna vez escuché decir a Tulio Halperín— es que siempre encuentran lo que buscan.» Nada más cierto. Hallar, para una historia de lo cultural que habita las contradicciones de la cultura, no es como encontrar una piedra, sino como descubrir un enigma, un acertijo. La veracidad de una historia así no radica sólo en la propuesta de solución, sino en lo acertado

del acertijo: en la manera en que el enigma sugerido nos regresa, trayendo a cuento evidencias pasadas de varias y diferentes historias, al sentido de extrañeza y duda vital sobre nuestras propias visiones del mundo.

Porque en verdad la historia es un enigma. Nuestra noción de historia «pendula» rápidamente entre la historia como pasado real al que queremos acceder y la historia como escritura. Nunca estamos seguros de si por historia nos referimos a una u otra cosa. Una historia de lo cultural que habita conscientemente la cultura debe hacer accesible el movimiento pendular, mostrar su ir y venir, sin ofrecer solución final, sin presentar verdades absolutas, pero exhibiendo y obedeciendo su pendular; dando a conocer nuestra incapacidad de liberar al péndulo de ese su oscilar suscitado por la atracción, por una parte, del relativismo pleno, y, por la otra, del empiricismo inocente, sin que el péndulo caiga nunca de lleno de uno u otro lado. Por un lado, sostiene Luis Eduardo Soárez, «la búsqueda de universales»; «la exploración radical de las diferencias, por el otro, sin concesiones y con plena conciencia de los propios límites. Ser radical en la precariedad autoconsciente es el desafío para quien desea contestar a la parálisis de la duda, sin cesar de dudar con toda intensidad.»

Para la historia, o al menos para la historia de lo cultural, ser enigma no significa desatar el péndulo de su amarre para lanzarlo a un mundo externo, empírico. Al hablar históricamente de enigmas, de lo que es en sí un abstracto entresijo (la cultura), la objetividad no es cuestión de equivalencia exacta, uno a uno, de cada dato frente a ideas e hipótesis; por el contrario, la objetividad es un asunto de gravitación universal: es la posibilidad, vital e irrenuncia-

ble, de idear sobre la fuerza de atracción que ejerce la empiria y gracias a ella, sin que cada palabra de una historia pueda canjearse por un dato duro, mas sin escapar tampoco a esa gravitación, sin poder constituirse en fluir narrativo a no ser por el idear que provoca la atracción de los datos.

Dicho lo cual, pinto mi raya, no todo va.

*Límites* Parece dogma eso de que hacer la historia de lo cultural significa enfrentar lo que se ha dado en llamar el «reto posmoderno». Lo cierto es que este quehacer involucra un desafío aún más intrincado, el reto modernista: la apuesta del estilo, la incitación de ser y de hacer crítica, de ser voz pública, el reto de descubrir pistas y de informar, así como la sincera avidez de conocer y dar a conocer. Imposible, pues, no admitir la existencia de lecturas misceláneas del pasado, o la relatividad de cualquier interpretación, o incluso la inmanente condición estilística del relato histórico. Pero admitir todo esto es también aceptar los límites concretos y tangibles de cualquier investigación o deseo de conocimiento. También es reconocer, por una parte, las restricciones, no por intangibles menos acotantes, que derivan del mismísimo esfuerzo de escudriñar «culturas»; por otra, la responsabilidad política que ello implica.

Estas limitaciones se manifiestan especialmente en las temporadas en que reaparece la sensación de estar viviendo el día después de los dogmas, en «el lugar sin límites». Esta sensación experimenta una nueva temporada en nuestros días, y tres urgencias sacuden al historiador: la de los datos, la que produce el eco historiográfico de los Estados-nación y la de las chambas (puestos académicos).

La desatada revolución tecnológica ha hecho posible crear y reconstruir conciencias históricas de forma masiva e instantánea. Una película histórica, una serie de televisión, una información distribuida inmediatamente por las redes de Internet pueden más que cientos de libros de historia en esto de crear conciencias históricas colectivas. Irónicamente, esa misma embriaguez tecnológica ha hecho posible que el historiador tenga acceso a documentos y a libros como nunca antes. A los historiadores se nos ha facilitado más el trabajo justo cuando ya no nos necesitan. Queremos escribir nuestros libros en la era de los «muchos libros» [Zaid], cuando con un «cortar y pegar» en Internet se puede extraer la información que antes tardaba años en recabarse. Vivimos en una era en que la historia es cada vez más pública y rica en recursos representativos (imágenes, realidades virtuales, reconstrucciones visuales), y en que la información está más al alcance de la mano que nunca antes. Al acercarse a lo cultural, la historia hoy no puede más que darle su lugar a la cultura, del pasado y del presente. Esto es, inevitablemente debe obedecerla —al cliente del presente lo que pida y como lo pida— y temerla: no dejarla pasar impune entre nuestras manos, sin cambio, sin crítica, sin hacerla consciente de sus mismas limitaciones.

Por otra parte, los ciclos de los Estados-nación en los últimos dos siglos hacen surgir una urgencia más en los historiadores: ¿trabajar, como siempre, por la nación o encajonado en ella? Los historiadores profesionales y las naciones modernas nacimos de la mano, pero hoy aparece imperioso poner en duda esta complicidad. Y si de escribir historia de la cultura se trata, ¿cómo le haremos para escribir algo más que cultura *nacional?*

Más pedestre es la urgencia de trabajos que va aquejando a los historiadores en el mundo occidental. El desmantelamiento mundial de los Estados benefactores, junto con los cambios en las pirámides demográficas de varios países —menos jóvenes que educar—, están volviendo escasos los puestos para historiadores, como no había sucedido desde la profesionalización de la disciplina. En la llamada «América Latina», cuyo perfil demográfico está en cambio acelerado, parecemos inmunes a estos cambios, pero la caída de prestigio y de puestos para el oficio de historiador en países como Argentina o Uruguay puede ser una señal del futuro que espera al resto de la región. Combínense estos cambios demográficos con dos o tres crisis económicas, que o están ocurriendo o están al caer, y el resultado para el gremio no es precisamente alentador.

Estas urgencias juntas, lo he dicho antes, hacen más evidentes los límites y las posibilidades de una historia de lo cultural que no evade los retos de los tiempos, pero que tampoco se los cree. Estos límites aparecen más ineludibles, más en su reino, cuando palabras como «Latinoamérica», «nación» o el mismo vocablo «cultura» recuperan su índole de incógnitas, aunque todavía nos sean imprescindibles para contar historias.

Así, de un tiempo a esta parte resulta más evidente que toda lectura y toda escritura están sometidas a límites de coherencia y lógica internas. Tamaña perogrullada necesita ser dicha. No se ocupa el mundo de habitar mundillos académicos. Todo *decentering, deconstruction* o *multiple reading* exige, primero, esa otra lógica plebeya de causas, efectos y pruebas; y, luego, un mínimo de lógica y coherencia interna en la argumentación. La historia no es pura-

mente descubrimiento, pero no se funde en la ficción, y menos en un ensueño dadaísta. Es texto, pero es también, como Carlo Ginzburg lo ha señalado, «propósito cognitivo». En tanto intención de conocimiento, la historia de lo cultural está sujeta a reglas de evidencia y exposición. Vale cualquier eclecticismo teórico, cualquier lectura, pero, por decir algo, el *Ariel* de Rodó fue publicado en 1900 y no en 1910. Y muy historia desde abajo, y mucha resistencia, pero —como me pareció pertinente aclarar en la defensa de una tesis de doctorado— un simple beso callejero y clandestino delatado por la prensa social a finales del siglo XIX en alguna población de «América Latina», sencillamente no es *subaltern agency, counter-hegemonic resistance*. La verdad se ha dicho: «A kiss is just a kiss.» Existen límites de lógica y coherencia para la argumentación y el hallazgo de evidencia. También existen la mentira, el error y la mala interpretación.

El comentario de lo cultural reivindica responsabilidades variadas pero exigentes. Una fecha no es una historia, pero sí una evidencia que exige respeto; no hay una receta única para la construcción de una oración comprensible, pero es posible escribir una oración incoherente; elucubrar no es pecado, pero hay de lucubración a lucubración. En cada paso, uno puede ser hallado en falta, en error, en gazapo, en incomprensión e, incluso, en deshonestidad. Aun enfrentando los retos de los tiempos, existe, me temo, *o rigor da indisciplina* [Soárez].

Una historia de lo cultural que regresa a la cultura, que la habita, enfrenta abiertamente la cuestión del estilo, y ahí también los linderos existen. En realidad, el estilo del no estilo ha sido la gran conquista de la profesionalización de la historia. Pero una historia de lo cultural no puede

sólo parafrasear el estilo académico en boga. Debe tomar seriamente la provocación del estilo para hacerse de un estilo traducible a las expresiones variadas, sociales y políticas, de las culturas presentes y pasadas.

En esto, la elocuencia es un avío de mala fama. Pero no es instrumento sencillo ni es siempre maléfica. No es necesariamente verdad, pero tampoco es por fuerza mentira o artimaña. Es el único ingenio para una historia cultural que aspire a habitar, en todas sus contradicciones, una cultura; cuando es exitosa, la elocuencia es el reencuentro, problemático pero prometedor, de la historia con la cultura. Empero, la elocuencia también tiene exigencias. Solemos decir sin cuidado que algo está bien escrito por decir que se entiende y que convence, aunque no forzosamente queremos decir que sea correcto o verdadero. Pero eso que calificamos de buena escritura es, al menos, posibilidad de conocimiento. No poca cosa. Lo que no se entiende no puede ser ni verdad ni mentira. No cae del lado del conocimiento. Al menos en la escritura de la cultura, el estilo no sólo es un añadido decorativo, sino un exigente criterio para saber dónde hay o puede haber —y dónde no— conocimiento.

Pareciera ser que si hay algo relativo es el estilo. Contradicen tal fe las escrupulosas tradiciones retóricas de dentro y fuera del mundo occidental. La comprensión, la claridad, el cacumen e incluso la belleza son contingentes en el tiempo y el espacio (geográfico y social), pero no absolutamente relativos en cada lugar y a cada instante. Especialmente cuando lo que se desea es saber y conocer más, o más profundamente. El secreto está en cuántas cuerdas se tocan, haciéndolas parecer familiares o extrañas; en cuánto se puede articular lo aparentemente indecible de manera

tal que en un aquí y ahora eso que parecía impensable sea comprensible y asimilable. Esto es, ¿qué es lo que un texto da a conocer o desmiente del pasado para la autoconciencia y la autocrítica del presente? Hasta ahí, la necesidad y el límite de la elocuencia.

Por cierto, es la erudición la base y el límite de la elocuencia, así como el criterio cognoscitivo de un verdadero reacercamiento entre historia y cultura. Me parece que esto es lo que, en esencia, han ensayado las nuevas historias culturales académicas: un rescate de la erudición que permita las descripciones densas. Y es esto precisamente lo que no enseña la historia profesional. Erudición entendida no como inútil anticuarianismo o como pedantería libresca, sino como simple capacidad de poder hablar de unos cuantos árboles para ofrecer una visión coherente del bosque; la habilidad de armar un panorama lleno de rincones donde hurgar y de muchos otros por intuir. La erudición para la historia cultural es una especie de intersección entre la ineludible narrativa literaria y la cinematográfica [Pasolini]: entre la captura de un paisaje en la simple pero exacta descripción de un árbol y la meticulosidad de un realizador cinematográfico que hace el inventario de cada detalle de un paisaje para una toma bien ambientada, sin contradicciones de época, sin errores. Si disculpamos sus pecados de época (los años veinte), metodológicamente Huizinga ya había prescrito esto para la historia cultural:

> Saber la historia de un país significa tener a mano, en cada instante particular, tantos conceptos vivos, estar tan cargado de conocimiento del pasado, que uno se vuelve medio de conducción de nuevas nociones —ante las que uno reacciona

críticamente y es capaz de incluirlas en las concepciones de uno, de asimilarlas—.

El estilo es limitado por la erudición, por el afán de mostrar una lectura de lo cultural llena de ecos traducibles hacia arriba, hacia abajo, a los lados. Es un saber, pero, sobre todo, es la conciencia de ignorar; es, como ha señalado Wanderlay Guilherme dos Santos, saber más por saber «una cosa extra»: que ignoramos, que no sabemos, que deseamos saber.

Aun con límites mínimos de coherencia y lógica, y con los límites y posibilidades que el estilo y la elocuencia exigen, parecería ser que en la historia de lo cultural todo va. En una severa crítica a la llamada «nueva historia cultural» aplicada a «Latinoamérica», el historiador Stephen Haber esbozó la pregunta clave: «Si la lógica y la evidencia no son las piezas centrales de la construcción de un argumento en la Nueva Historia, entonces ¿sobre qué bases los lectores pueden sostener argumentos de verdad?» ¿Bases políticas?: «una estrategia es recurrir a dictámenes progresistas ideológicamente que den a la narración autoridad moral. Aquí el problema radica en que la verdad se vuelve dependiente de los prejuicios ideológicos del lector.» ¿Bases filosóficas?: se suele recurrir a la indigestión de autores y teorías. Stephen Haber no se equivoca en el diagnóstico.

Pero, ¿no hay criterios de verdad para una historia cultural? De haberlos, los hay. Mas no hay, *pace* Haber, un criterio del estilo «históricamente inductivo o epistemologías del tipo de las ciencias sociales» para el estudio de lo cultural. El criterio, creo, no es de verdad absolutamente verificable o falsable, sino de la validez, del peso, intelectual de

un comentario sobre lo cultural. Esto es difícil de especificar. Son reglas para la historia como cultura, como narración, como erudición y como ética. Como narración, cualquier comentario sobre lo cultural está sujeto a la coherencia, lógica interna y traducibilidad de que he venido hablando.

Como conocimiento, la historia cultural está sujeta al criterio de la erudición. Trabajos tan diferentes como los de John Pocock, Carlo Ginzburg, Edmundo O'Gorman, Alberto Flores Galindo, Luis González o Beatriz Sarlo (por nombrar a pocos y variados) muestran lo relativa que puede ser la lectura del pasado de lo cultural, pero también enseñan lo indispensable que es la erudición no para articular *la* lectura verdadera, sino una lectura verosímil, importante, trascendente, reveladora, descubridora, enigmática. De hecho, la erudición como criterio para el reacercamiento de la historia a la cultura implica, necesariamente, un nuevo hincapié en las metodologías de investigación, las cuales pueden ir desde el conocimiento y el uso correcto de la estadística, hasta el aprendizaje de idiomas, de técnicas musicales o de lenguajes científicos. Implica también el momento de aceptar la ignorancia. Porque sólo una lectura erudita (tan exhaustiva, rigurosa, culta, múltiple, profunda, honesta, cargada de ignorancia fértil y seguida hasta donde sea posible) asegura verosimilitud y trascendencia a un comentario cultural.

La historia cultural también está sujeta a una especie de *accountability* política. Elaborar una lectura, presentar un argumento, escoger un estilo, desempolvar ciertos papeles... todo ello se hace según un deber ser adoptado por el historiador. Casi inconscientemente, como indica Haber, solemos juzgar las historias de lo cultural por afinidad ideo-

lógica. Pero el criterio ético de una historia vuelta a ser cultura es inseparable de los criterios de coherencia y erudición. Sin ellos no es cultura; ¿qué más da la afinidad ideológica o que trabaje por las buenas causas? El criterio ético de una historia, en su sentido más amplio, nunca puede aplicarse solo, y no sólo debe considerarse que esté por los desposeídos o por las elites (dicotomía básica de la moral historiográfica contemporánea), sino cuánto aporta a nuestro presente en dudas, información, crítica y esperanza.

Ineludiblemente, la historia es el terreno donde todas las utopías han de buscar sustento. No hay pecado en ello. La cuestión no es determinar si una historia cultural puede ser científica y no ideológica, sino cómo escribir cultura que ayude a formar una utopía de consecuencias prácticas y éticas trascendentes, con bases empíricas sólidas, con erudición, con coherencia, con verosimilitud, con traducibilidad para el futuro.

Empero, ya que Clío, la musa, anda de capa caída, hemos resucitado a un lirondo personaje mitológico, Narciso: la «epistemología umbilical». Quiero decir, con todo respeto, que hemos caído en la tentación de mirarnos al ombligo como punto de partida, criterio y fin de un comentario de lo cultural. Ésta es la obsesión de convertirse, como Narciso en flor, en historia salvadora y testimonial. Éstas son «las tentaciones de la historia *identitaria*»: las «reconstrucciones míticas que sostienen memorias y aspiraciones particulares» [Roger Chartier, *On the Edge*]. Una historia de lo cultural puede acabar en terapia momentánea de poca trascendencia. En historia o en cultura, el yo es inescapable, pero no puede ser la meta. La identidad de clase, de género, de raza o etnia va de suyo en nuestras historias, pero no

puede ser toda la historia ni toda la cultura. El yo que debería reinar en un reacercamiento de historia y cultura es un yo casi invisible, vestido de uniforme de trabajo, de buscapapeles, que puede contar historias llenas de dudas de sí mismo.

Más aún, si aceptamos todos los retos políticos, epistemológicos, generacionales que nos ponen los tiempos, ¿cómo no hablar *sotto voce?* ¿De dónde sacamos la voz profunda para aclamarnos intelectuales orgánicos o profetas de la posthistoria o heraldos de los sin historia?

Así pues, una historia que por estudiar cultura la habite está sujeta a la rigurosidad conceptual, empírica y política. Nada tiene que ver con el ir y venir de modas académicas. Una historia cultural puede caer en error, volverse anacrónica o ser inconsistente internamente. No hay manera de escapar: uno es quien escribe; no hay posibilidad de saltar del barco. La historia cultural se entrega al juicio de la erudición pasada, presente y futura. Nada fácil. Argumentos simplones, elocuencia barata, evidencias frágiles, falta de rigurosidad, pereza intelectual, horas-silla en biblioteca, se notan. *Malgré tout,* no todo va.

## *Fin*

De esta manera se llevan, pues, historia y cultura a finales del siglo XX en lo que conocemos como «América Latina». No sé si todo esto que aquí he dicho lo afirmo sobre «América Latina» o a pesar de ella. Creo que mientras funcione el mote, tendremos un indicio de que no post-somos y no

post-estamos, prueba de que en verdad a nosotros, por más que hayamos querido, no nos ha tocado en suerte torcerle el cuello a algún «cisne de engañoso plumaje». Vivimos, nostálgicos, el tiempo en que un relato va desvaneciéndose por la larga ausencia de algo grande, algo así como una «Amêrica Latina», y digo, con Camões, «Onde lembranças mata a longa ausência, / em temeroso mar, em guerra dura, / ali a saudade está segura, / quando mor risco corre a paciência.» [Donde los recuerdos matan a la larga ausencia, / en temeroso mar, en guerra dura, / ahí la saudade está segura, / cuando mayor riesgo corre la paciencia.]

# 3 De libros

**D**oy mis sugerencias bibliográficas tanto en forma de recomendaciones generales sobre temas específicos como en un listado de los libros utilizados o aconsejados a lo largo de este trabajo. Aclaro que he dependido de bibliotecas estadounidenses, por lo cual no siempre me ha sido posible citar los libros en traducción al castellano. Los interesados harían bien en explorar la existencia de traducciones para los títulos que quieran leer. Por otra parte, evito la autocita, mas no del todo la vanidad: he escrito sobre algunos de estos temas, pero los trabajos que nombro son más importantes que lo que yo haya podido decir.

## *Recomendaciones generales*

*Del siglo XIX* He basado mis reflexiones sobre el XIX en tres reinos bibliográficos. El primero es el campo de las historias patrias de varios países que han atraído mi atención. El segundo es el campo de las distintas historias de la civilización, del mundo y del hombre que se publicaron entre 1780 y 1910. Finalmente, el reino de los estudios generales sobre el siglo XIX y su historia. Al primer reino bibliográfico corresponden varias historias cuyos largos y farragosos

títulos acabarían por llenar páginas y páginas. Cito tan sólo los nombres que me han sido esenciales; de Argentina: Gregorio Funes, Vicente Fidel López, Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento, Ernesto Quesada y el fabuloso franco-argentino Paul Groussac; de Brasil: João Capistrano de Abreu, Euclides da Cunha y Francisco José de Oliveira Vianna; de Chile: Diego Barros Arana, José Victoriano Lastarria y Benjamín Vicuña Mackenna; de Perú: Jorge Basadre, José de Riva Agüero y Horacio Urteaga; de México: Francisco Xavier Clavijero, Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, José María Luis Mora, Francisco Pimentel, Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Alfonso Reyes y José Vasconcelos; de Venezuela y Chile: Andrés Bello; de Uruguay: Carlos Real de Azúa; de Estados Unidos: William Prescott, George Bancroft, Henry Adams, F.J. Turner, Carl Becker y Charles Beard.

Las historias de la civilización son incontables. Sólo nombraré a unos cuantos autores que han sido indispensables, al menos para mí: Jaime Balmes, F.R. de Chateaubriand, Adolphe Thiers, Edward Gibbon, Jacob Burkhardt, Élisée Reclus y Jules de Michelet. Los historiadores del siglo XX que mantienen una escala civilizacional son especialmente útiles: Eric Hobsbawm, Fernand Braudel y Norbert Elias.

Sobre el siglo XIX específicamente, son muchos los trabajos que inspiraron mi reflexión. Recomiendo cuatro en especial: Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX,* trad. A. Pentimalli Melacrino [Barcelona: Ariel, 1996]; George Steiner, *In Bluebeard's Castle; Some Notes towards the Redefinition of Culture* [New Haven: Yale University Press, 1971]; Germán Colmenares, *Convenciones contra la cultu-*

*ra* [Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1987]; Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais* [París, La Pléiade, 1931].

*De historia cultural, modernidades y modas académicas* Por nuevas que sean, las corrientes historiográficas siguen repitiendo los viejos estereotipos nacionales, o nacionalistas, que caracterizaron a Gibbon o a Carlyle. Curiosamente, la historiografía escrita en inglés culpa a Francia del molinete discursivo de la historia; consideran que el actual resucitar del relativismo es como otrora la sífilis: un mal francés. Roger Chartier culpa a Hayden White; Eric Hobsbawm culpa a Foucault. Las mejores guías del devenir de este campo, y sus distintas tradiciones, son: Roger Chartier, «Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas» y «El mundo como representación», ambos ensayos incluidos en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación* [trad. Claudia Ferrari, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 13–44 y 45–62]; Robert Darton, «Intellectual and Cultural History», en Michael Kammen, *The Past before Us* [Ithaca: Cornell University Press, 1980]; Alain Corbin, «"Le vertige des foisonnements". Esquisse Panoramique d'une histoire sans nom» *[Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 39, no. 1, enero-marzo de 1992, pp. 103–126]; Peter Burke, «Overture: The New History, its Past and its Future» *[New Perspectives on Historical Writing,* Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 1–23]; Carlos Serrano, «Historia cultural: un género en perspectiva» *[Historia Social,* no. 26, 1996, pp. 97–111]; Antonio Morales Moya, «Historia y posmoder-

nidad» *[Ayer,* no. 6, 1992, pp. 15–38]; Pedro Ruiz Torres, «Los discursos del método histórico» [Pedro Ruiz Torres (comp.), *La historiografía. Ayer,* no. 12, 1993, pp. 47–78]; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* [trad. Francisco Martín, Barcelona: Muchnik Editores, 1981, pp. 9–24]; Natalie Z. Davis, «Anthropology and History in the 1980s. The Possibilities of the Past» *[Journal of Interdisciplinary History,* vol. 11, 1981, pp. 267–275]; Lynn Hunt, «History, Culture and Text» [L. Hunt (comp.), *The New Cultural History,* Berkeley: The University of California Press, 1989, pp. 1–22]; Russel Jacoby, «American Historical Review Forum. A New Intellectual History?» *[American Historical Review,* vol. 97, no. 2, abril de 1992, pp. 405–424]; y la respuesta de Dominick LaCapra a este último artículo [«Intellectual History and its Ways», *loc. cit.,* pp. 435–439]. Para una explicación de la supuesta novedad de la «nueva» historia, véase, en general, Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, pp. 1–23; Jacques le Goff (comp.), *La Nouvelle Histoire* [publicado por *Le Magazine Littéraire*, no. 123, abril de 1977]. Véase también el debate entre Roger Chartier y Robert Darton, publicado en R. Chartier, «Text, Symbols, and Frenchness» *[Cultural History, between Practices and Representations*, trad. Lydia G. Cochrane, Cambridge: Polity, 1988; versión en castellano: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación];* R. Darton, *The Kiss of Lamourette* [Nueva York: Norton, 1990, pp. 191–218]; y Jacques le Goff, *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso* [Barcelona: Paidós, 1991, especialmente pp. 124–142]. Para un resumen de los retos de la historia narrativa transmitidos a la cultura, véase, del lado

más relativista, Robert Berkhofer, *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse* [Cambridge: Harvard University Press, The Belknap Press, 1995]; Mark Poster, *Cultural History and Posmodernity. Disciplinary Readings and Challenges* [Nueva York: Columbia University Press, 1997]; y la detallada y erudita reconstrucción de Paul Ricœur publicada en el primer tomo de su *Temps et récit,* publicado en español como *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico* [trad. Agustín Neira, México: Siglo XXI, 1995, especialmente pp. 169 y ss.]; Keith Jenkins, *Re-Thinking History* [Londres: Routledge, 1991]; véase, del mismo autor, *On «What is History?»: From Carr and Elton to Rorty and White* [Londres: Routledge, 1995]. De la posición más favorable a salvar el proyecto de la Ilustración, véase Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Posmodern Challenge* [Hannover/Londres: Wesleyan University Press, 1997, especialmente pp. 97–148]; para una posición intermedia entre los retos de la narratividad en la historia y la cultura, véase Roger Chartier, «L'histoire entre récit et connaissance» *[Modern Language Notes*, no. 109, 1994, pp. 583–600]; y los ensayos incluidos en Thomas Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality. Explanatory Schemes in History,* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998].

Sobre la crisis de la modernidad, véase Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* [Barcelona: Gedisa, 1987]; y del mismo autor *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* [trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona: Península, 1990]. De Hayden White, véase su famoso trabajo *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* [Baltimore: Johns Hopkins Uni-

versity Press, 1973; versión en castellano, México: Fondo de Cultura Económica, 1992]. Véase también la versión en castellano de los ensayos de White, publicada como *El contenido de la forma narrativa, discurso y representación histórica* [trad. Jorge Vigil Rubiot, Barcelona: Paidós, 1992]. Sobre White se ha escrito mucho, véase como ejemplo de respuestas sugerentes a White, las de Roger Chartier, «Quatre questions à Hayden White» *[Storia della Storiografía,* no. 24, 1993, pp. 133–142]; y las respuestas de White, publicadas como «Respuestas a las cuatro preguntas del profesor Chartier» *[Historia y Grafía,* no. 4, 1995, pp. 317–319]; véanse también los ensayos de Chartier y White incluidos en *Estudos Históricos* [no. 13, 1994]; y Paul Ricœur, *Tiempo y narrativa* [pp. 269–281]; los ensayos incluidos en el número temático «Teoria e História» *[Estudos Históricos,* no. 10, 1992]; y Roger Chartier, introducción a la publicación en inglés de su recopilación de ensayos titulada *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices* [Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1997].

Para una visión de la novedad de esta escuela en la historia de los países de la región latinoamericana, véase, por ejemplo, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* [Durham/Londres: Duke University Press, 1994]; John Beverly, Michael Aronna, y José Oviedo (comps.), *The Posmodernist Debate in Latin America* [Durham/Londres: Duke University Press, 1995]; Gilbert Joseph y otros, *Close Encounters of Empire* [Durham/Londres: Duke University Press, 1998]; Mary Kay Vaughan, «Remarks on New Cultural Approaches to Mexican Revolu-

tionary History» [trabajo presentado en la Conference on Latin American History, reunión anual, enero de 1996], y la respuesta de Eric Van Young, «Culture as Text and Text as Culture». Estos trabajos, hasta el momento en que esto escribo, están por aparecer en un número especial de la *Hispanic American Historical Review.*

Como ejemplos de la discusión sobre modernidad y posmodernidad en América Latina, no necesariamente en relación con la historia, véase José Joaquín Brunner, *América Latina: Cultura y modernidad* [México: Grijalbo/ Conaculta, 1992]; Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina* [Barcelona/Buenos Aires: Andrés Bello, 1996]; Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* [México: Conaculta, 1989]; y Santiago Colás, *Posmodernity in Latin America. The Argentine Paradigm* [Durham/Londres: Duke University Press, 1994]. Véase un resumen del desarrollo inicial de esta literatura en Alan O'Connor, «The Emergence of Cultural Studies in Latin America» *[Critical Studies in Mass Communication,* no. 8, 1991, pp. 60–73].

*De lo viejo de la historia* Es recomendable volver al origen de un debate que nos parece tan novedoso. Antes que citar todos los libros sobre los clásicos debates, nombro a los autores a quienes no se debe pasar por alto: R.W. Collingwood, Wilhelm Dilthey, Maurice Mandelbaum, san Agustín, Friedrich Nietzsche y José Ortega y Gasset. En específico, mis recomendaciones sobre este aspecto son: Benedetto Croce, *Teoría e historia de la historiografía* [trad. Eduardo J. Prieto, Buenos Aires: Mensual, 1955]; E.H. Gombrich,

*In Search of Cultural History* [Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1969]; véase una penetrante crítica y un análisis de este concepto de historia cultural en Claude N. Pavur, «Restoring Cultural History: Beyond Gombrich» *[Clío,* vol. 20, 1991, pp. 157–167]; Johan Huizinga, «The Task of Cultural History» [recopilado en su libro *Men and Ideas,* Nueva York: Harper and Row, 1970, pp. 27–28, originalmente escrito en 1926]; Michel Volvelle, *Idéologies & Mentalités* [París: François Maspero, 1982]. También he inspirado mi explicación sobre tiempo, historia y moral en: Richard McKeon, «The Uses of Rhetoric in a Technological Age: Architectonic Productive Art» [reproducido en R. McKeon, *Rhetoric. Essays in Invention and Discovery,* Woodbridge: Ox Bow Press, 1987, pp. 1–24; originalmente publicado en 1971]; Michael Gillespie, *Hegel, Heidegger and the Ground of History* [Chicago: The University of Chicago Press, 1989]; J.M.E. McTaggart, «The Unreality of Time» [Robin Le Poidevin y Murray McBeath, *The Philosophy of Time,* Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 21–34]. La idea del péndulo en las concepciones de la historia es de Louis O. Mink; véase «On the Writing and Rewriting of History» *[Historical Understanding,* Ithaca: Cornell University Press, 1987]; Luis Eduardo Soárez, *O rigor da indisciplina* [Río de Janeiro: Relume Dumara, ISER, 1994]; véase un resumen sucinto de las posiciones de la lógica en la interpretación histórica en Clayton Roberts, *The Logic of Historical Explanation* [University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996]. Es de recomendar también Carlo Ginzburg, «Making Things Strange: The Prehistory of a Literary Device» *[Representations,* no. 56, otoño de 1996, pp. 8–27]. Ginzburg habla sobre la relación entre ficción e

historia, y afirma que ambas comparten un *cognitive purpose* [p. 23]. Véase un resumen del desarrollo de los distintos significados de «erudición» en el ensayo «L'érudition transfigurée» [Jean Boutier y Dominique Julia (comps.), *Passés recomposés: champs et chantiers de l'histoire,* París: Éditions Autrement, 1995, pp. 152–162]; curiosamente, ya hay una propuesta académica, que tiene el potencial de volverse moda, llamada «New Erudition»; véase Randolph Starn, introducción al número 56 [otoño de 1996] de *Representations*. La academia es como la muerte en Manrique, que con «callado pie todo lo iguala». Otras de mis constantes referencias sobre conocimiento e historia son Wanderley Guilherme dos Santos, *Discurso sobre o objeto. Uma poética do social* [São Paulo: Companhia das Letras, 1993]; Reinhart Koselleck, *Futures Past* [Cambridge: The MIT Press, 1985]; y Marc Bloch, *Apología de la historia o el oficio de historiador* [México: Fondo de Cultura Económica, 1978].

*De cultura y civilización* Sobre la historia de cultura y civilización, véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [trad. Ramón García Cotarelo, México: Fondo de Cultura Económica, 1989]. Véase también la sugerente e importante visión, aunque por momentos irritantemente racionalista y conservadora, de Gustavo Bueno, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura* [Barcelona: Prensa Ibérica, 1996]. Sobre cómo la cultura fue separada de la noción de civilización en la década de 1920, véase George W. Stocking, «The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition»

[G.W. Stocking (comp.), *Romantic Motives,* Madison: The University of Wisconsin Press, 1989, pp. 208–276]. Sobre cultura y arte en el surgimiento de la idea moderna de cultura, véase Francis Haskell, *History and Its Images. Art and the Interpretation of the Past* [New Haven: Yale University Press, 1993; especialmente el capítulo 7: «The Birth of Cultural History»]; Donald Prezioso, «The Question of Art History» *[Critical Inquiry,* invierno de 1992, pp. 363–386]; y del mismo autor, *Rethinking Art History: Meditations on a Coy Science* [New Haven: Yale University Press, 1989]. También es útil: James Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* [Chicago: The University of Chicago Press, 1975]; véanse también: la revisión desencantada del concepto de cultura de un clásico de la antropología en Marvin Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* [Walnut Creek: Altamira Press, 1998]; Clifford Geertz, *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* [trad. Alberto López Bargados, Barcelona: Paidós, 1994]; del mismo autor, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* [Londres: Fontana Press, 1993].

*De América Latina* Sobre el origen del término «L'Amérique latine», véase J.L. Phelan, «Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861–1867) and the Genesis of the Idea of Latin America» [J. Ortega y Medina (comp.), *Conciencia y autenticidad histórica,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, pp. 123–177]. Véase la apropiación del término, en 1865, de José Mará Torres Caicedo, en su resumen de los afanes por formar una confederación «latino» americana, en J.M. Torres Caicedo, *Unión latino-ame-*

*ricana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana. Su origen y sus desarrollos y estudio sobre la gran cuestión que tanto interesa a los estados débiles, a saber, ¿un gobierno legitimo es responsable por los daños y perjuicios ocasionados a los extranjeros por las facciones?* [París: Librería de Rosa y Bouret, 1865]; véase la explicación del nacimiento del término en Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* [Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; este último incluye porciones del trabajo de Torres Caicedo]; y Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?* [México: Fondo de Cultura Económica, 1945]. Véase también la discusión del filólogo nuevomexicano Aurelio M. Espinosa, quien resume la posición de Menéndez Pidal respecto del término: A.M. Espinosa, *América española o hispano América. El término América latina es erróneo* [trad. Felipe M. de Septién, Madrid: Comisaría Regia del Turismo y Cultural Artística, 1919]. Por último, véase el libro de Ezequiel Martínez Estrada, *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina* [México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962].

*De los libros de texto* El más notable: Tulio Halperín Dongui, *Historia contemporánea de América Latina* [14ª ed., correg., Madrid: Alianza, 1993; la primera edición en castellano fue publicada en 1969]. Recientemente, el libro de Halperín fue finalmente traducido al inglés [publicado por Duke University Press], y el popular libro de texto de Thomas Skidmore y Peter Smith fue traducido al castellano *[Historia contemporánea de América Latina. América La-*

*tina en el siglo XX*, trad. Carmen Martínez Gimeno, Barcelona: Crítica, 1996]. *The Cambridge History of Latin America* va por el volumen XI, y ya existe traducción al castellano de diez volúmenes [publicados en Barcelona por Crítica]. Como toda idea ilustrada, América Latina ha merecido una enciclopedia. En 1917 se publicó una enciclopedia que no ocultaba sus intereses inversionistas: *Encyclopedia of Latin America, Dealing with the Life, Achievement, and National Development of the Countries of South and Central America, Mexico and Panama, the West Indies, and Giving a Special Information on Commerce, Industry, Banking, Finance, Railways, Shipping, Transportation, Communications, Trade, Tariff, Customs, and All Matters of Commercial Importance* [coordinada por Marrion Wilcox, Nueva York: The Encyclopedia Americana, 1917]. La última y más completa enciclopedia es la de Barbara Tenenbaum (editora general), *Encyclopedia of Latin American History and Culture* [Nueva York: C. Scribner's Sons, 1996, 5 t.]. Véase también la recopilación de importantes ensayos historiográficos de Halperín, en Tulio Halperín, *El espejo de la historia: Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas* [Buenos Aires: Sudamericana, 1987]. Pablo González Casanova (comp.), *América Latina: Medio siglo de historia* [México: Siglo XXI, 1981, 2 vols.] fue un libro de mucho uso durante algunos años, pero lo desigual de las contribuciones incluidas para cada país, así como lo dogmático de algunas de ellas, pronto hicieron obsoleto su uso. Ejemplos de nuevas perspectivas panorámicas europeas son Manuel Plana y Angelo Trento, *L'America Latina nel XX Secolo. Economia e società. Istituzioni e politica* [Florencia: Ponte alle Grazie, 1992]; y la reedición del libro de François Chevalier,

*L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours* [París: Presses Universitaires de France, 1993]. Véase también el editorial al número especial de *Cultures*, titulado *Cultural Identity in Latin America* [Vendôme: UNESCO, 1986].

*De la historia del estudio de «América Latina»* Sobre los aspectos económicos y políticos del estudio estadounidense de América Latina a partir de los años sesenta del siglo XX, véase la versión corregida y aumentada de varios ensayos de Richard M. Morse: *New World Soundings. Culture and Ideology in the Americas* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, especialmente pp. 169–200; existe versión en castellano, publicada por Vuelta, México, 1995]; véase también John D. Martz, «Political Science and Latin American Studies: A Discipline in Search of a Region» *[Latin American Research Review,* vol. 6, no. 1, 1990, pp. 71–99]; del mismo autor, «Political Science and Latin American Studies: Patterns and Asymmetries of Research and Publications» *[Latin American Research Review,* vol. 15, no. 1, 1990, pp. 67–86]; Irving Louis Horowitz (comp.), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics* [Cambridge: The MIT Press, 1967]; así como la introducción a Peter F. Klaren y Thomas J. Bossert (comps.), *Promise of Development: Theories of Change in Latin America* [Boulder, Colorado: Westview, 1986]. Véase también el papel desempeñado por la tradición liberal en el tratamiento estadounidense de América Latina, en Robert Packenham, *Liberal America and the Third World; Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Science* [Prin-

ceton: Princeton University Press, 1973]; sobre las «relaciones peligrosas» entre ciencia y política, entre *scholars* e intelectuales latinoamericanos en la época de oro de la teoría de la dependencia, véase Robert Packenham, *The Dependency Movement: Scholarship and Politics in Development Studies* [Cambridge: Harvard University Press, 1992]. Véase también el estudio «postestructural» de esto en Mark T. Berger, *Under Northern Eyes. Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas* [Bloomington: Indiana University Press, 1995]; y dos historias generales de las visiones estadounidenses de América Latina: James William Park, *Latin American Underdevelopment. A History of Perspectives in the United States, 1870–1965* [Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1995]; y Fredrick B. Pike, *United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* [Austin: The University of Texas Press, 1992].

*De estudios comparativos* Varios estudios tratan más de un país, pero pocos son los que intentan verdaderos estudios comparativos. Ejemplos de estudios comparativos que hacen algo más que poner dos casos juntos son: Marcello Carmagnani y Alberto Gallo, «As tensões da territorialidade: os poderes regionais nos Estados Brasileiro e Mexicano, uma analise comparativa, 1880–1897» [A. Annino, *America Latina dallo stato coloniale allo stato nazione*, vol. II, Turín: Franco Angeli, 1987]; hasta cierto punto, Florencia Mallon, *Peasants and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* [Berkeley: The University of California Press, 1995]; también, aunque no muy exitoso en la

comparación, sino en mostrar dos casos separados, está el trabajo de Marco A. Pamplona, *Riots, Republicanism, and Citizenship: New York City and Rio de Janeiro during the Consolidation of the Republican Order* [Nueva York: Garland, 1996]; también algunas partes del trabajo de David Brading, *The First America*, son lúcidamente comparativas entre Perú y México [Cambridge: Cambridge University Press, 1991]. Véanse también, como ejemplos, Stephen Topik, «Metropolis macrocefalas: uma comparação entre a primazia de Rio de Janeiro e a da cidade do Mexico entre 1800–1910» *[DADOS*, vol. 34, no. 1, 1991, pp. 53–77]; y el lúcido ensayo de Alan Knight, «The Peculiarities of Mexican History: Mexico Compared to Latin America, 1821–1992» *[Journal of Latin American Studies,* suplemento especial de 1992, pp. 99–144]. Y aunque no existe un Barrington Moore para América Latina, sí han proliferado los «*political scientists*» que plantean modelos y luego los espolvorean con un variopinto baño de historia; como ejemplo, véase el desigual ejercicio modélico de historial laboral de Ruth y David Collier, *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America* [Princeton: Princeton University Press, 1991].

*De* gens que anomenen clases subalternes* Son muchísimos los trabajos en este tenor. Quizá los mejores ejemplos sean las siguientes visiones para los postiempos: Florencia Mallon, «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies:

*La frase es de una canción popular de los sesenta del cantante catalán Raimon.

A Perspective from Latin American History» *[American Historical Review,* no. 99, diciembre de 1994, pp. 1491–1516]; Florencia Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* [Berkeley: The University of California Press, 1995]; los ensayos incluidos en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* [Durham/Londres: Duke University Press, 1994]; José Rabasa y otros, número especial de la revista *Dispositio/n*, titulado *Subaltern Studies in the Americas* [1996]; para saber de dónde viene la inspiración para este tenor, sin necesidad de aprender nada de historia de la India, que es de donde viene esto, véase A. Appiah, «Is the Post- in Poststructuralism the Post- in Post-Colonial» *[Critical Inquiry,* invierno de 1991, pp. 336–357]; y Ranajit Guha, «Domination without Hegemony and its Historiography» *[Subaltern Studies VI,* Delhi, 1989, pp. 210–309]; y G. Spivak y R. Guha (comps.), *Selected Subaltern Studies* [Oxford: Oxford University Press, 1988].

*De encuentros* Stuart Schwarts (comp.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflections on the Encounter between Europeans and Other People in the Early Modern Era* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994]; T. Todorov, *La conquista de América: El problema del otro* [trad. Flora Botton Burla, México: Siglo XXI, 1987]; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* [Cambridge: Cambridge University Press, 1982]; del mismo autor, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* [New Haven: Yale University Press,

1993]; Rolena Adorno, *Guamán Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial* [trad. Martín Mur, México: Siglo XXI, 1991]; Mary Louis Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Trasculturation* [Londres: Routledge, 1992].

*De la ciencia* Véase un excelente panorama de este campo en la introducción de Juan José Saldaña al volumen compilado por él, *Historia social de las ciencias en América Latina* [México: Universidad Nacional Autónoma de México / Porrúa, 1996]. Gracias a los esfuerzos de Saldaña, también se cuenta con la excelente revista *Quipu: Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología,* dedicada a la historia de la ciencia. Sobre el México colonial véanse los siempre eruditos e inteligentes trabajos de Elías Trabulse: *Ciencia y tecnología en el Nuevo mundo* [México: El Colegio de México, 1994]; e *Historia de la ciencia en México*, coordinado por él [México: Fondo de Cultura Económica, 1983, 5 t.]. Sobre Brasil, véase David J. Hess, *Spirits and Scientists. Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* [University Park: The Pennsylvania State University Press, 1991]; Nancy L. Stepan, *Beginnings of Brazilian Science: Oswaldo Cruz, Medical Research, and Policy, 1890–1920* [Nueva York: Oxford University Press, 1976]; y *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* [Ithaca: Cornell University Press, 1991]; Simon Schwartzman, *Formação da comunidade cientifica no Brasil* [Río de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1979]. Especial atención merece el acercamiento cultural, literario, a la ciencia; notable ejemplo es el de Beatriz Sarlo, *La imaginación técnica: sueños modernos de la cultura ar-*

*gentina* [Buenos Aires: Nueva Visión, 1992]. Para la región andina, véase Constantin von Barloewen, *Cultural History and Modernity in Latin America: Technology and Culture in the Andes Region* [Providence: Berghahn, 1995]; y los trabajos de Marcos Cueto (comp.), *Saberes andinos: Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú* [Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995]; y *Excelencia científica en la periferia: actividades científicas e investigación biomédica en el Perú, 1890–1950* [Lima: GRADE, 1989].

## *Libros a granel*

ABAD CARRETERO, LUIS, «La obra de Leopoldo Zea», *Cuadernos Americanos*, no. 14, 1955, pp. 84–102.

ADAMS, HENRY, *Historical Essays,* Nueva York: Olms, 1973 [la primera edición es de 1891].

———, *History of the United States of America*, Nueva York: Scribner, 1931, 9 vols.

———, *The Education of Henry Adams: An Autobiography,* Boston: Houghton Mifflin, 1961.

ADAMS, HERBERT BAXTER, «The Germanic Origins of New England Towns», *Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*, vol. 1, 1893, pp. 5–38.

ADORNO, ROLENA, «Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish America», *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 3, invierno de 1993, pp. 135–145.

AGOGLIA, RODOLFO, *Conciencia histórica y tiempo histórico,* Quito, Ediciones de la Universidad Católica: 1980.

AGUSTÍN, SAN, *Confessions,* Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1992 [existen varias ediciones en castellano].

ALATORRE, ANTONIO, *Los 1,001 años de la lengua española,* México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1989.

ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *La guerra del Paraguay,* Buenos Aires: Hyspamérica, 1988.

ALBERRO, SOLANGE, *Inquisición y sociedad en México,* trad. Solange Alberro, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

ALEXANDER, JEFFREY C., *Fin de Siècle Social Theory,* Londres: Verso, 1995.

ALI, KECIA, *The Historiography of Women in Modern Latin America: An Overview and Bibliography of the Recent Literature,* History Duke University, documento de trabajo no. 18, 1995.

ALONSO, ANA MARÍA, *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier,* Tucson: University of Arizona Press, 1995.

ANDERSON, PERRY, *The Origins of Posmodernity,* Londres/Nueva York: Verso, 1998.

ANDREWS, GEORGE REID, *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800–1900,* Madison: The University of Wisconsin Press, 1980.

ANNINO, ANTONIO, *El liberalismo mexicano,* Munster: Lit, 1993.

——— (comp.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.

ARGULLOL, RAFAEL, *El caçador d'instants: quadern de travessia 1990–1995,* Barcelona: Destino, 1996.

ARROM, SILVIA MARINA, «Historia de la mujer y de la familia latinoamericanas», *Historia Mexicana,* vol. 42, no. 2, octubre de 1993, pp. 379–418.

ARROW, KENNETH J., *The Limits of Organization,* Nueva York: W.W. Norton, 1974.

AZEVEDO, FERNANDO DE, *A cultura brasileira,* Río de Janeiro: Servicio Grafico do Instituto Brasileiro de Geografia y Estatistica, 1943.

AZORÍN, *Obras completas,* Madrid: Aguilar, 1947, 3 vols.

BADDELEY, ORIANA y VALERIE FRASER, *Drawing the Line,* Londres: Verso, 1989.

BAJTÍN, MIJAÍL, *Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza, 1990.

BALLESTEROS GAIBROIS, MANUEL, *Historia de América,* Madrid: Pegaso, 1954; reedición facsimilar: Madrid: Ediciones Istmo, 1989.

BALMES, JAIME LUCIANO, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona: Impr. de A. Brusi, 1857, 3 vols.

BANDEIRA, MANUEL, *Noções de história das literaturas*, Río de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960, 2 vols.

BARMAN, RODRICK J., «Brazil and US Historians in North America. The Last Forty Years», *The Americas*, vol. 46, no. 3, enero de 1990, pp. 373–399.

BARTRA, ROGER, *La jaula de la melancolía,* México: Grijalbo, 1987.

BERCOVITCH, SACVAN, *The American Jeremiad,* Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

———, *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America,* Nueva York: Routledge, 1993.

——— (comp.), *The Cambridge History of American Literature,* Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 4 t.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, *Utopía y revolución (el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina),* México: Nueva Imagen, 1982.

———, *México profundo,* México: SEP/CIESAS, 1987.

BONILLA, HERACLIO, *Un siglo a la deriva,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

BOTANA, NATALIO, *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo,* Buenos Aires: Sudamericana, 1996.

BOUDOT, GEORGES, *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520–1569*, trad. Vicente González Loscertales, Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

———, *La pugna franciscana por México,* México: Alianza Editorial Mexicana, 1990.

BOXER, CHARLES R., *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602–1686,* Londres: University of London, 1952.

———, *The Dutch Seaborne Empire, 1600–1800,* Londres: Penguin, 1990.

BOYD, CAROLYN P., *Historia Patria. Politics, History, and National Identity in Spain, 1875–1975,* Princeton: Princeton University Press, 1997.

BRADING, DAVID, *The First America,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BREEN, T.H., «Ideology and Nationalism on the Eve of the American Revolution: Revision and More in Need of Revision», *Journal of American History*, junio de 1987, pp. 17–39.

BROWMAN, DAVID L., «Cultural Process, Cultural Context, and Revisionism: Recent Works on Andean Civilization and Cosmology», *Latin America Research Review,* vol. 29, no. 2, 1994, pp. 235–248.

BULMER-THOMAS, VICTOR, *The Economic History of Latin America since Independence,* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BURCKHARDT, JACOB, *Force and Freedom; Reflections on History,* Nueva York: Pantheon Books, 1964.

———, *Reflexiones sobre la historia universal*, 2 ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BURGA, MANUEL, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas,* Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

———, *Para qué aprender historia en el Perú,* Lima: Magisterial, 1993.

BURGUIÈRE, ANDRÉ, *Dictionnaire des Sciences Historiques,* París: Presses Universitaires de France, 1986.

CAMÕES, LUIS DE, *Sonetos*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1979.

CAMPOS MATOS, SÉRGIO, «Historiographie et nationalisme au Portugal du XIX^e siècle», *Storia della Storiografia*, no. 32, 1997, pp. 61–69.

CANTOR, NORMAN F., *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century,* Nueva York: W. Morrow, 1991.

CARDINI, FRANCO, *La culture de la guerra, X–XVIII^e siècle*, trad. Angélique Kevu, París: Gallimard, 1997.

CARDOSO, CIRO F., *Ensaios racionalistas,* Río de Janeiro: Campus, 1988.

——— y PAULO HENRIQUE DA SILVA ARAÚJO, *Río de Janiero,* Madrid: Mapfre, 1992.

CAREAGA, GABRIEL, *Los intelectuales y la política en México,* México: Extemporáneos, 1971.

CARMAGNANI, MARCELLO, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

——— (comp.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina,* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CARNEIRO, MARIA LUIZA T., *O racismo na história do Brasil: Mito e realidade,* São Paulo: Atica, 1994.

CARPENTER, RONALD, *History as Rhetoric. Style, Narrative, and Persuasion,* Columbia: University of South Carolina, 1995.

CARVALHO, JOSÉ MURILO DE, *Teatro de sombras: A política imperial,* Río de Janeiro: IUPERJ, 1988.

———, «Brazil 1870–1914 —The Force of Tradition», *Journal of Latin American Studies*, suplemento, 1992, pp. 145–163.

———, *A formação das almas: o imaginario da Republica no Brasil,* São Paulo: Companhias das Letras, 1995.

CASTAÑEDA, JORGE, *La utopía desarmada,* México: Joaquín Mortiz, 1993.

CASTRO, AGUSTI, *El Perú, un proyecto moderno. Una aproximación al pensamiento peruano,* Lima: Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, 1994.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, CENTRE RÉGIONAL DE PUBLICATIONS DE TOULOUSE, INSTITUT D'ÉTUDES MEXICAINES PERPIGNAN, *Intellectuels et état au Mexique au XX^e siècle,* París: CNRS, 1979.

CERVANTES, FERNANDO, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain,* New Haven: Yale University Press, 1994.

CHACÓN, ALFREDO (comp.), *Cultura y dependencia,* Caracas: Monte Ávila, 1975.

CHADWICK, OWEN, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

CHALHOUB, SIDNEY, *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque,* São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHARTIER, ROGER, «El hombre de letras» en M. Volvelle (comp.), *El hombre de la ilustración*, trad. José Luis Gil, Madrid: Alianza, 1992, pp. 151–196.

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS-RENÉ, *Escritos,* Caracas: Impr. Nacional, 1954–1958, 3 vols.

CHÁVEZ, JULIO CÉSAR, *Unamuno y América,* Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1964.

CLENDINNEN, INGA, «Yucatec Mayan Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction», *Journal of Social History,* no. 15, 1982, pp. 427–442.

———, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517–1570,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———, *Aztecs: An Interpretation,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CMIEL, KENNETH, *Democratic Eloquence. The Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*, Nueva York: William Morrow, 1990.

———, «A Broad Fluid Language of Democracy: Discovering the American Idiom», *Journal of American History,* diciembre de 1992, pp. 913–925.

COLLEY, LINDA, *Britons: Forging the Nation 1707–1837,* New Haven: Yale University Press, 1992.

COLMENARES, GERMÁN, «La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino», *Cahiers des Amériques Latines,* no. 10, 1990, pp. 49–63.

CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, *Congrès international des américanistes. Compte-Rendu de la seconde session, Luxembourg, 1877,* Luxemburgo: Victor Nuckm, 1878, 2 vols.

———, *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas, realizado no Rio De Janeiro, de 20 a 30 de Agosto de 1922*, Liechtenstein: Kraus Reprint, reeditado en 1968, 3 vols.

COPE, DOUGLAS R., *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720,* Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

CORVINGTON, GEORGE, *Port-au-Prince au cours des ans*, Port-au-Prince: Impr. H. Deschamps, 1975, 5 t.

COSTA, DALILA PEREIRA DA y PINHARANDA GOMES, *Introdução à saudade,* Porto: Lello & Irmão, 1976.

COSTA, EMÍLIA VIOTTI DA, «José Bonifácio: Hommen o Mito», en Carlos Guilherme Mota (comp.), *1822: Dimensões,* São Paulo: E. Pespectiva, 1972, pp. 102–159.

COSTA, JOÃO CRUZ, *Contribução a historia das ideas no Brazil,* Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

COSTELOE, MICHAEL, «Prescott's History of the Conquest and

Calderón de la Barca's Life in Mexico. Mexican Reaction, 1843–1844», *The Americas*, vol. 43, no. 3, enero de 1991, pp. 337–348.

CRAWFORD, WILLIAM R., *A Century of Latin American Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1944.

CRONON, WILLIAM, «A Place for Stories: Nature, History, and Narrative», *Journal of American History*, marzo de 1992, pp. 1347–1376.

CUESTA, JORGE, *Poemas y ensayos II. Ensayos I*, pról. Luis Mario Schneider, recopilación de M. Capistrán y L.M. Schneider, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

CUNHA, ARLINDO RIBEIRO DA, *A língua e a literatura portuguesa. História e crítica*, Braga: Livraria Cruz, 1945.

CURIEL, GUSTAVO y otros, *Arte, historia e identidad en América: Visiones comparativas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

CUSSEN, ANTONIO, *Bello y Bolívar*, trad. Gustavo Díaz Solís, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

DEALY, G.C., *The Public Man: An Interpretation of Latin American and Other Catholic Countries*, Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1977.

———, *The Latin Americans: Spirit and Ethos*, Boulder: Westview Press, 1992.

DEAN, WARREN, *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Coastal Forest*, Berkeley: The University of California Press, 1995.

DOERING, JUAN GUNTHER y GUILLERMO LOHMANN VILLENA, *Lima*, Madrid: Mapfre, 1992.

DORFMAN, ARIEL y ARMAND MATTELART, *Para leer al pato Donald*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

DOSSE, FRANÇOIS, *L'histoire en miettes: dès «Annales» à la «Nouvelle Histoire»*, París: La Découverte, 1987.

DUBY, GEORGE, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, trad. Mauro Armiño, Madrid: Taurus, 1984.

———, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, trad. Ricardo Artola, Madrid: Alianza, 1990.

———, (comp.), *Historia de la vida privada*, trad. Franciso Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1987–1990, 4 vols.

ELLIOTT, JOHN, *The Old World and the New 1492–1650,* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

———, *The Hispanic World: Civilization and Empire: Europe and the Americas, Past and Present,* Londres: Thames and Hudson, 1991.

ELMORE, PETER, *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX,* Lima: Mosca Azul, 1993.

ENGEL, MAGALI, *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituçāo no Rio de Janeiro, 1840–1890,* São Paulo: Brasiliense, 1989.

ENGUIDANOS, MIGUEL, *Fin de siglo. Estudios literarios sobre el período 1870–1930 en España*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983.

ESCALANTE, FERNANDO, *Ciudadanos imaginarios,* México: El Colegio de México, 1992.

ESCOBAR, ARTURO, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World,* Princeton: Princeton University Press, 1995.

FARRIS, NANCY, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1984.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, MANUEL, «Análisis crítico de la producción historiográfica en el ámbito de la historia de las ideas económicas en los últimos treinta años», en Comité Internacional de Ciencias Históricas. Comité Argentino, *Historiografía argentina (1958–1988). Una evaluación crítica de la*

*producción histórica argentina,* Buenos Aires: Comité Internacional de Ciencias Históricas, 1990, pp. 480–505.

FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América,* Buenos Aires: La Pléyade, 1973.

FERNÁNDEZ SOBERANES, JOSÉ LUIS (comp.), *El primer constitucionalismo iberoamericano,* Madrid: Marcial Pons, 1992.

FICO, CARLOS y RONALD POLITO, *A história no Brasil (1980–1989),* vol. I, Ouro Preto: UFOP, 1992.

FINKIELKRAUT, ALAIN, *L'humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle,* París: Éditions du Seuil, 1996.

FLORES GALINDO, ALBERTO, *Aristocracia y plebe, Lima 1760–1830: Estructura de clases y sociedad colonial,* San Isidro: Mosca Azul, 1984.

———, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes,* Lima: Instituto de Apoyo Agropecuario, 1987.

FRANCO, JEAN, *Modern Culture of Latin America,* Nueva York: F.A. Prager, 1967.

GALEANO, EDUARDO, *Las venas abiertas de América Latina,* Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO, *Les démocraties latines de l'Amérique,* París: Ernest Flammarion, 1912.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO, *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas en los últimos quinientos años,* México: Era, 1985, 2 vols.

GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures,* Nueva York: Basic Books, 1973.

GILMORE, MICHAEL T. (comp.), *Early American Literature: A Collection of Critical Essays,* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.

GLAVE, LUIS MIGUEL, *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI–XX,* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GOMES, RENATO CORDEIRO, *Todas as cidades, a cidade: Literatura e experiencia urbana,* Río de Janeiro: Rocco, 1994.

GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN, *Ensayo sobre lo cursi. Suprarrealismo. Ensayo sobre las mariposas,* Madrid: Moreno-Ávila, 1988.

GÓMEZ MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS (comp.), *Anuario bibliográfico: Historia del pensamiento ibero e ibero-americano*, no. 2, Athens: University of Georgia, 1987.

GÓNGORA, MARIO, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación,* Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1951.

———, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, trad. Richard Southern, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

———, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX,* Santiago de Chile: La Ciudad, 1981.

GOOTENBERG, PAUL, *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity» of Guano, 1840–1880,* Berkeley: The University of California Press, 1993.

GOURMONT, REMY DE, *Le problème du style*, París: Mercure de France, s.f.

———, *Promenades littéraires*, 5ème série / Remy de Gourmont, París: Mercure de France, 1913.

GRACIA, JORGE E. (comp.), *Latin American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Value, and the Search for Philosophical Identity,* Buffalo: Prometheus Books, 1986.

GRAHAM, RICHARD, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil,* Stanford: Stanford University Press, 1990.

GREENE, JACK P. (comp.), *The Reinterpretation of the American Revolution, 1763–1789,* Nueva York: Harper & Row, 1968.

GRUZINSKI, SERGE, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI–XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

——— y SOLANGE ALBERRO, *Introducción a la historia de las mentalidades. Seminario de historia de las mentalidades y religión en el México colonial,* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

GUERRA, FRANÇOIS XAVIER, *México: del antiguo régimen a la revolución*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, 2 vols.

———, *Modernidad e independencia, ensayos sobre las revoluciones hispánicas,* Madrid: Mapfre, 1992.

———, «The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots», *Journal of Latin American Studies*, no. 26, 1994, pp. 1–35.

GUMBRECHT, HANS ULRICH, «A History of the Concept "Modern"», *Making Sense in Life and Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp. 79–110.

———, *In 1926: Living at the Edge of Time,* Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GUY, ALAIN, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine: du XVI^e à nos jours,* Génova: Patiño, 1989.

GUY, DONNA J., *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina,* Lincoln: University of Nebraska Press, 1991 [versión en castellano: *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires, 1875–1955,* Buenos Aires: Sudamericana, 1994].

———, «Future Directions in Latin American Gender History», *The Americas*, vol. 51, julio de 1994, pp. 1–9.

HABER, STEPHEN, «Economic Growth and Economic History of Latin America», en Stephen Haber (comp.), *How Latin America Fell Behind; Essays in the Economic History of Brazil and Mexico,* Stanford: Stanford University Press, 1997.

———, «Worst of Both Worlds: The New Cultural History of Mexico», *Estudios Mexicanos / Mexican Studies*, vol. 13, no. 2, 1997, pp. 363–384.

HALE, CHARLES, «Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea», *Historia Mexicana*, vol. 20, no. 2, 1970, pp. 285–364.

———, «The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas», *Latin American Research Review,* vol. 8, no. 2, 1973, pp. 53–72.

———, «Political and Social Ideas in Latin America, 1970–1930», en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 367–442.

———, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth Century Mexico,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1989.

HALPERÍN DONGHI, TULIO, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

———, «Backward Looks and Forward Glimpses from a Quintecentennial Vantage Point», *Journal of Latin American Studies*, suplemento, 1992, pp. 219–234.

HANKE, LEWIS, *History of Latin American Civilization, Sources and Interpretations*, Boston: Little Brown, 1973.

——— (comp.), *Guide to the Study of U.S. History Outside the U.S., 1945–1980,* White Plains, N.Y.: Kraus International Publications, 1985, 5 vols.

HARDOY, JORGE, *Cartografía urbana colonial de América Latina y el Caribe,* Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.

——— y MARGARITA GUTMAN, *Buenos Aires,* Madrid: Mapfre, 1992.

———, RICHARD MORSE y OTROS, *Cultura urbana latinoamericana,* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1985.

——— (comps.), *Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana,* Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1989.

HARRISON, THOMAS, *Essayism: Conrad, Musil, and Pirandello,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

———, *1910: The Emancipation of Dissonance,* Berkeley: The University of California Press, 1996.

HARTZ, LOUIS, *The Liberal Tradition in America,* Nueva York: Harcourt, Brace, 1955.

———, «A Theory of the Development of New Societies», en Louis Hartz (comp.), *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia,* Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1964, pp. 3–23.

HECHT, ANTHONY, *On the Laws of the Poetic Art,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1995.

HELG, ALINE, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886–1912,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, *Historia de la cultura en la América hispánica,* México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

———, *Epistolario íntimo*, vol. 1, Santo Domingo: UNPHUS, 1981.

——— (comp.), *El español en Méjico, Estados Unidos y la América Central,* Buenos Aires: Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1938.

HERNÁNDEZ ARREGUI, JUAN JOSÉ, *Imperialismo y cultura; la política en la inteligencia argentina,* Buenos Aires: Amerindia, 1957.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ BARBA, MARIO, *Historia y literatura en Hispano-América, 1492–1820,* Madrid: Fundación Juan March, 1978.

HOBERMAN, LOUISA y SUSAN MIGDEN SOCOLOW, *Cities and Society in Colonial Latin America,* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

HOLLANDA, SÉRGIO BUARQUE DE, Raizes do Brasil, Brasilia: Unb, 1963.

———, «Historical Thought in Twentieth Century Brazil», en E.B. Burns, *Perspectives on Brazilian History*, Nueva York: Columbia University Press, 1967, pp. 181–196.

HOLLINGER, DAVID, «The Knower and the Artificer, with Postscript 1993», en D. Ross (comp.), *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870–1930,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 26–53.

———, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism,* Nueva York: BasicBooks, 1995.

HOLLOWAY, THOMAS H., *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a 19th-Century City,* Stanford: Stanford University Press, 1993.

HOLT, W. STULL, «The Idea of Scientific History in America», *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, 1940, pp. 352–362.

HUNTINGTON, SAMUEL, *Political Order in Changing Societies,* New Haven: Yale University Press, 1968 [versión en castellano: *El orden político en las sociedades en cambio,* trad. Floreal Mazia, Barcelona: Paidós, 1972].

———, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* trad. José Pedro Tosaus Abadía, Barcelona: Paidós, 1997.

IANNI, OCTAVIO, *O laberinto latinoamericano,* São Paulo: Voces, 1993.

ISRAEL, JONATHAN IRVINE, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico,* Oxford: Oxford University Press, 1975.

JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *L'irréversible et la nostalgie,* París: Flammarion, 1974.

JASPERS, KARL, *Origen y meta de la historia*, trad. Fernando Vela, Madrid: Alianza, 1985.

JOSEPH, GILBERT y MARK D. SZUCHMAN, *I Saw a City Invincible: Urban Portraits of Latin America,* Wilmington: SR Books, 1996.

KAGAN, RICHARD L., «Prescott's Paradigm: American Historical

Scholarship and the Decline of Spain», *American Historical Review,* abril de 1996, pp. 423–446.

KEYNES, JOHN MAYNARD, *Las consecuencias económicas de la paz,* trad. Juan Uña, Barcelona: Crítica, 1987.

KORN, ALEJANDRO, *El pensamiento argentino,* Buenos Aires: Nova, 1961.

KRAMER, MICHAEL, *Imagining Language in America. From the Revolution to the Civil War,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1991.

KRAUZE, ENRIQUE, *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual,* México: Joaquín Mortiz, 1980.

LAPA, JOSÉ ROBERTO DO AMARAL, *História e Historiografia Brasil pós-64,* Río de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LAQUEUR, WALTER, «Fin de siècle: Once More with Feeling», en Walter Laqueur, *Fin de Siècle and Other Essays on America and Europe,* New Brunswick/Londres: Transaction, 1996, pp. 7–46.

LARRAÍN IBÁÑEZ, JORGE, *Modernidad, razón e identidad en América Latina,* Barcelona/Buenos Aires/México: Andrés Bello, 1996.

LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO, *La América*, vol. 1, Madrid: América, s.f.

LAUDERDALE, SANDRA, *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro,* Austin: University of Texas Press, 1992.

LAVRIN, ASUNCIÓN, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America,* Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

LE GOFF, JACQUES, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1987.

———, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1990.

———, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1991.

——, *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo, Barcelona: Paidós, 1991.

LECHNER, NORBERT, *Estado y política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1988.

LEMPÉRIÈRE, ANNICK, *Intellectuels, État et société au Mexique. Les clercs de la nation (1910–1968)*, París: L'harmattan, 1992.

LEONARD, IRVING, *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*, Berkeley: The University of California Press, 1949.

——, *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

LEPENIES, WOLF, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, trad. Julio Colón, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

LEVINE, LAWRENCE W., *Highbrow Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

LEWIS, R.W.B., *The American Adam. Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

LIEBMAN, SYMOUR B., *Explaining the Latin American Mind*, Chicago: Nelson Hall, 1976.

LIPSET, S.M. (comp.), *Elites in Latin America*, Nueva York: Oxford University Press, 1967.

LIRA, ANDRÉS, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, México: El Colegio de México, 1996.

LISCANO, FRANCISCO, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.

LOAYZA, LUIS, *Sobre el novecientos*, Lima: Hueso Húmero / Conacytec, 1990.

LOCKHART, JAMES, *Beyond the Codices: The Nahua View of Colonial Mexico,* Berkeley: The University of California Press, 1976.

———, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries,* Stanford: Stanford University Press, 1992.

———, ARTHUR J.O. ANDERSON y FRANCES BERDAN, *Nahuas and Spaniards: Posconquest Central Mexico, History and Philology,* Stanford: Stanford University Press, 1991.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Una vieja historia de la mierda,* México: Toledo, 1988.

———, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

———, *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana,* México: Instituto Nacional Indigenista, 1994.

LORENZO-RIVERO, LUIS, *Larra y Sarmiento. Paralelismos históricos y literarios,* Madrid: Guadarrama, 1968.

LOVEMAN, BRIAN, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America,* Pittsburgh/Londres: The University of Pittsburgh Press, 1993.

LUGONES, LEOPOLDO, «Yzur», *Las fuerzas extrañas,* originalmente publicado en Buenos Aires en 1906; reproducido en *La estatua de sal,* Madrid: Siruela, 1985.

LYNCH, JOHN, *The Origins of Latin American Revolutions, 1808–1866,* Nueva York: Knopf, 1966.

MACCORMACK, SABINE, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1991.

MACERA, PABLO, «La historia en el Perú: ciencia e ideología», publicado originalmente en 1968, reproducido en Pablo Macera, *Trabajos de historia,* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977, t. 1, pp. 1–20.

MAINER, JOSÉ CARLOS, «Apuntes junto al ensayo», introd. al vol. 1 de Jesús Gómez (comp.), *El ensayo español,* Barcelona: Crítica, 1996, pp. 8–33.

MANRIQUE, NELSON, «La historiografía peruana sobre el siglo XIX», *Revista Andina*, año 9, no. 1, julio de 1991, pp. 241–254.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, «¿Existe un pensamiento hispanoamericano?», publicado originalmente en el periódico *Mundial* de Lima, 1 de mayo de 1925; reproducido en José Carlos Mariátegui, *Obras,* Lima: Biblioteca Amauta, 1950, pp. 45–48.

———, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima: Biblioteca Amauta, 1957.

———, *Temas de nuestra América*, vol. 12 de las *Obras completas,* Lima: Biblioteca Amauta, 1960.

MARIN, LOUIS, *Utopiques: jeux d'espaces,* París: Éditions de Minuit, 1973.

MARRAS, SERGIO, *América Latina, marca registrada,* Barcelona: Ediciones B, 1992.

MARSAL, JUAN F., *Los ensayistas socio-políticos de Argentina y México,* Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, 1969.

——— (comp.), *El intelectual latinoamericano; un simposio sobre sociología de los intelectuales,* Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, 1970.

MARTÍNEZ A., AGUSTÍN, *La modernización intelectual de América Latina: 1850–1930,* Caracas: Fondo Editorial Tropykos/ Consejo de Estudios de Posgrado, FACES-UVC, 1995.

MARTINIÈRE, GUY, «Problèmes du développement de l'historiographie brésilienne», trabajo presentado en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Madrid, septiembre de 1990, publicado en *Travaux et Documents* de la Universidad de Grenoble, 1990.

MASSEAU, DIDIER, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle,* París: Presses Universitaires de France, 1994.

MAURO, FRÉDÉRIC, «Les études historiques françaises sur l'Amérique Latine, 1945–1990», *Cahiers des Amériques Latines,* 1990, pp. 99–109.

MAZA, FRANCISCO DE LA, «Notas sobre lo cursi», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1970, pp. 33–50.

MCCLOSKEY, DONALD N., *The Rhetoric of Economics,* Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

MCEVOY, CARMEN, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871–1919),* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

MCKENZIE, D.F., *Bibliography and the Sociology of Texts,* Londres: British Library, 1986.

MENCKEN, H.L., *The American Language,* Nueva York: Knopf, 1919.

———, *The American Credo,* Nueva York: Knopf, 1920.

MESCHONNIC, HENRI, *Modernité, modernité,* París: Gallimard, 1993.

MICELI, SÉRGIO, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil, 1920–1945,* São Paulo: Difel, 1979.

——— (comp.), *História das ciências sociais no Brasil*, São Paulo: Vertice, 1989, 2 vols.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS, *Los grandes problemas nacionales,* México: Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1909.

MONNET, JEROME (comp.), *Espace, temps et pouvoir dans le nouveau monde,* París: Anthropos, 1996.

MORANDÉ, PEDRO, *Cultura y modernización en América Latina,* Santiago: Universidad Católica de Chile, 1984.

MORSE, RICHARD M., «The Heritage of Latin America», en Louis Hartz, *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia,* Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1964, pp. 123–177.

———, «The Claims of Tradition in Urban Latin America», en D.B. Heath (comp.), *Contemporary Cultures and Societies of*

*Latin America: A Reader in the Social Anthropology of Middle and South America,* Nueva York: Random House, 1974.

———, *From Community to Metropolis: Biography of São Paulo,* Nueva York: Otagon Books, 1974.

———, *El espejo de próspero,* México: Siglo XXI, 1986.

———, *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

———, «The Multiverse of Latin American Identity, c. 1920–c. 1970», en L. Bethell, *The Cambridge History of Latin America*, vol. X, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 1–127.

MOTA, CARLOS GUILHERME, «A historiografia brasileira nos últimos quarenta anos: tentativa de avaliação crítica», *Ciencia e Cultura*, vol. 27, no. 5, mayo de 1975, pp. 472–486.

———, *Ideologia da Cultura Brasileira,* São Paulo: Ática, 1977.

MYERS, JORGE, *Orden y virtud: el discurso republicano en el régimen rosista,* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1995.

NEEDELL, JEFFREY D., *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro,* Nueva York: Cambridge University Press, 1987.

NÚÑEZ SÁNCHEZ, JORGE, «La historiografía ecuatoriana contemporánea», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 53, no. 1, 1996, pp. 277–308.

OBALDIA, CLAIRE DE, *The Essayistic Spirit: Literature, Modern Criticism, and the Essay,* Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1995.

O'GORMAN, EDMUNDO, *México, el trauma de su historia,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

ORTEGA, JULIO, *Cultura y modernización en la Lima del 900,* Lima: CEDEP, 1986.

ORTEGA Y MEDINA, JUAN ANTONIO (comp.), *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1970.

OZICK, CYNTHIA, *Metaphor and Memory,* Londres: Vintage, 1991.

———, *What Henry James Knew and Other Essays on Writers,* Londres, Vintage, 1994.

PAGDEN, ANTHONY, *The Fall of the Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnography,* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———, *Spanish Imperialism and the Political Imagination,* New Haven: Yale University Press, 1990.

PANFICHI, ALDO y F. PORTOCARRERO, *Mundos interiores, Lima 1850–1950,* Lima: Universidad del Pacífico, 1995.

PARKER, GEOFFREY, *The Cambridge Illustrated History of Warfare: The Triumph of the West,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PARIS, ERATO, «L'époque brésilienne de Fernand Braudel (1935–1937) et les origines intellectuelles de *Le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*», *Storia della Storiografia,* no. 30, 1996, pp. 31–56.

PASAMAR ALZURIA, GONZALO, «Los historiadores españoles y la reflexión historiográfica 1880–1980», en *Hispania*, vol. LVIII, no. 198, 1998, pp. 13–48.

PASOLINI, PIER PAOLO, *Cartas luteranas,* Madrid: Trotta, 1997.

PAVONE, CLAUDIO (comp.), *900: i tempi della storia*, Roma: Donzelli, 1997.

PEASE, FRANKLIN, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

PÉCAUT, DANIEL, *Entre le peuple et la nation: Les intellectuels et la politique au Brésil,* París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

PÉGUY, CHARLES, *Œuvres en prose complètes,* París: Gallimard, 1987, 3 vols.

PEIRÓ MARTÍN, IGNACIO, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la restauración,* Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1995.

PÉROTIN-DUMON, ANNE, *Être patriotique sous les tropiques: la Guadeloupe, la colonisation et la Révolution, 1789-1794,* Basse-Terre: Société d'histoire de la Guadeloupe, 1985.

———, «Les ancêtres d'Aimé Césaire et d'Alexis Léger: L'Historiographie des Antilles Françaises, 1970–1990», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 52, no. 2, 1995, pp. 289–316.

PESSOA, FERNANDO, *A língua portuguesa*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.

PETTERSON, LEE (comp.), *The Historical Understanding of Medieval Literature,* Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.

PINTO, EDITH PIMENTEL (comp.), *O português do Brasil. Textos críticos,* São Paulo: EDUPS, 1981, 2 vols.

POMIAN, KRZYSZTOF, *El orden del tiempo,* Madrid: Jucar Universidad, 1990.

POOLE, DEBORAH, *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1997.

PRADO, PAULO, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira,* São Paulo: Instituto Brasileiro de Difusão Cultural, 1981.

PRAZ, MARIO, *El pacto con la serpiente*, trad. Ida Vitale, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

PRETE, ANTONIO (comp.), *Nostalgia, storia di un sentimento,* Milán: Raffaello Cortina, 1992.

PRICE-MARS, JEAN, *Ainsi parla l'oncle,* Montreal: Lemeac, 1973.

PRIETO, ADOLFO, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna,* Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

QUIJANO, ANÍBAL, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina,* Lima: Sociedad Política, 1988.

RAGO, MARGARETH, *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890–1930,* Río de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

———, *Os prazeres da noite: Protitução é códigos da sexualidad femenina em São Paulo (1890–1930),* São Paulo: Paz e Terra, 1991.

RAMA, ÁNGEL, *La ciudad letrada,* Hannover: Ediciones del Norte, 1984.

RAMÍREZ, SUSAN ELIZABETH, *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru,* Stanford: Stanford University Press, 1996.

REAL DE AZÚA, CARLOS, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo,* Montevideo: Universidad de la República, 1964.

REIS, JOÃO JOSÉ, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX,* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REYES, ALFONSO, *Obras completas,* México: Fondo de Cultura Económica, 1951–1956, 26 vols.

RICŒUR, PAUL, *Tiempo y narración,* vol. 1, trad. Agustín Neira, México: Siglo XXI, 1995.

RITTER, HARRY, *Dictionary of Concepts in History,* Westport: Greenwood, 1986.

RODRÍGUEZ, ATAHUALPA, «Los científicos sociales latinoamericanos como nuevo grupo de intelectuales», *El Trimestre Económico,* vol. L, no. 2, abril-junio de 1983, pp. 939–962. [Atahualpa era en realidad el sociólogo argentino Enrique Oteiza.]

RODRIGUEZ, JOSÉ HONORIO, *Teoria da história do Brasil,* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

ROIG, ARTURO ANDRÉS, «Tres décadas de "historia de las ideas" en Argentina: recuento y balance», en Comité Internacional de Ciencias Históricas, Comité Argentino, *Historiografía argentina (1958–1988). Una evaluación crítica de la pro-*

*ducción histórica argentina,* Buenos Aires: Comité Internacional de Ciencias Históricas, 1990, pp. 535–548.

ROMERO, JOSÉ LUIS, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX,* México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

———, *Las ideas políticas en Argentina,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1975.

———, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas,* Buenos Aires: Siglo XXI, 1979.

———, *Buenos Aires, historia de cuatro siglos*, Buenos Aires: Abril, 1983, 2 t.

ROMERO, SILVIO, *História da literatura brasileira*, São Paulo: Liveria José Olympio, 1954, 5 vols.

ROWE, WILLIAM y VIVIAN SCHELLING, *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America,* Londres: Verso, 1991.

RYCHNER, JEAN (comp.), *Les lais de Marie de France,* París: Champion, 1978.

SAFFORD, FRANK, *Latin America: a Cultural Area in Perspective,* Boston: Allyn and B., 1970.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima: Francisco Mancloa, 1965, 2 t.

SALESSI, JORGE, *Médicos, maleantes y maricas,* Rosario: B.V. Terbo, 1995.

SALLES, RICARDO, *Nostalgia Imperial. A formação da identidade nacional no Brasil do segundo reinado,* Río de Janeiro: Topbooks, 1996.

SALMAN, TON (comp.), *The Legacy of the Disinherited. Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity,* Amsterdam: CEDLA, 1996.

SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO, *¿Existe América Latina?,* México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

SARLO, BEATRIZ, *El imperio de los sentimientos: narraciones de circulación periódica en la Argentina, 1917–1927,* Buenos Aires: Catálogo Editora, 1985.

———, *Modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930,* Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

———, *Escenas de la vida posmoderna: Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina,* Buenos Aires: Ariel, 1994.

SARMIENTO, DOMINGO FAUSTINO, *El Facundo,* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

SCHUTTE, O.M., «The Master-Slave Dialectic in Latin America: The Social Criticism of Zea, Freire, and Roig», *Owl Minerva,* 1990, pp. 5–18.

SCHWARCZ, LILIA MORITZ, *O espetaculo das raças: cientistas, instituçoes e questão racial no Brasil, 1870–1930,* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMANN, FELIX, «La idea de América del Sur», en Jorge E. Gracia (comp.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina,* Caracas: Monte Ávila, 1988.

SCHWAW, FEDERICO, «Huachafo como fenómeno social», *Tres,* no. 4, marzo de 1940, pp. 16–22.

SEVCENKO, NICOLAU, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República,* São Paulo: Brasiliense, 1989.

———, *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20,* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SHUMWAY, NICOLAS, *The Invention of Argentina,* Berkeley: The University of California Press, 1991.

SKIDMORE, THOMAS, *Black into White; Race and Nationality in Brazilian Thought,* Nueva York: Oxford University Press, 1974.

SOBREVILLA, DAVID, «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. 16, no. 1, 1990, pp. 25–45.

SOMMER, DORIS, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America,* Berkeley: The University of California Press, 1991.

SOUZA, LAURA DE MELLO E, *O diablo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial,* São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STABB, MARTIN S., *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890–1960,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967.

STAVIG, WARD, *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

STEINER, GEORGE, *After Babel: Aspects of Language and Translation,* Londres: Oxford University Press, 1975 [versión en castellano: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción,* México: Fondo de Cultura Económica, 1980].

STERN, STEVE, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

STIERLE, KARLHEINZ, «Translatio Studii and Renaissance: From Vertical to Horizontal Translation», en Sanford Budick y Wolfgang Iser (comps.), *The Translatability of Cultures. Figuration of the Space Between,* Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 55–67.

SUÁREZ ÍÑIGUEZ, ENRIQUE, *Los intelectuales en México,* México: El Caballito, 1980.

TARDIEU, JEAN PIERRE, *L'Inquistion de Lima et les hérétiques étrangers (XVI^e–XVII^e siècles),* París: l'Harmattan, Amériques Latines, 1995.

TAYLOR, BROOK M., *Promoters, Patriots, and Artisans. Historiography in Nineteenth-Century English Canada,* Toronto: University of Toronto Press, 1989.

TAYLOR, WILLIAM, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico,* Stanford: Stanford University Press, 1996.

THELAN, DAVID, «Of Audiences, Borderlands, and Comparisons: Toward the Internationalization of American History», *Journal of American History,* no. 70, septiembre de 1992, pp. 436–444.

THOMAS, JACK RAY, *Biographical Dictionary of Latin American Historians and Historiography,* Londres: Greenwood Press, 1984.

TODOROV, TZVETAN, *La conquista de América, el problema del otro,* trad. Flora Botton Burlá, México: Siglo XXI, 1992.

TRENT, WILLIAM P. (comp.), *The Cambridge History of American Literature*, Nueva York: Macmillan, 1933, 4 t.

TURNER, FREDERICK G., *The Dynamics of Mexican Nationalism,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1964.

UNAMUNO, MIGUEL DE, *Alrededor del estilo*, introducción, notas y edición de Laureano Robles, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.

———, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana,* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.

UNESCO, OFICINA REGIONAL DE CULTURA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, *La historia de las ideas en América Latina, bibliografía selectiva,* La Habana: El Centro/UNESCO, 1976.

USLAR PIETRI, ARTURO, *La creación del nuevo mundo,* Madrid: Mapfre, 1991.

VAINFAS, RONALDO, *A heresia dos indios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial,* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANDERBILT, KERMIT, *American Literature and the Academy. The Roots, Growth, and Maturity of a Profession,* Filadelfia: The University of Pennsylvania Press, 1986.

VARGAS LLOSA, MARIO, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo,* México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VARIOS AUTORES, *América Latina: historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 3 vols.

VASCONCELOS, JOSÉ, *La raza cósmica,* París: Agencia Mundial de Librerías, 1925.

VAUGHAN, MARY KAY, «Remarks on New Cultural Approaches to Mexican Revolutionary History», manuscrito inédito.

VAZ FERREIRA, CARLOS, *Fermentario,* Buenos Aires: Losada, 1940.

———, *Lógica viva; moral para intelectuales,* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

VÁZQUEZ RIAL, HORACIO (comp.), *Buenos Aires, 1880–1930. La capital de un imperio imaginario,* Madrid: Alianza Universidad, 1996.

VELIZ, CLAUDIO, *The Centralist Tradition of Latin America,* Nueva Jersey: Princeton University Press, 1980.

———, *The New World or the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America,* Berkeley: The University of California Press, 1994.

VENEZIANI, MARCELLO, *L'antinovecento. Il sale di fine Millennio,* Milán: Leonardo, 1996.

———, *Il secolo sterminato: l'Italia laboratorio del Novecento,* Milán: Rizzoli, 1998.

VENTURA, ROBERTO, *Estilo tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870–1914,* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERISSIMO, JOSÉ, *Historia da literatura brasileira,* Río de Janeiro: J. Olympio, 1969.

VEYNE, PAUL, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. Joaquina Aguilar, Madrid: Fragua, 1984.

VIANDEL, COLOMER, *Introducción al constitucionalismo iberoamericano,* Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

VILLAR, PIERE ROMANO y otros, *Peruanistas contemporáneos (temas, métodos, avances)*, Lima: Conacytec, 1988.

VILLEGAS, ABELARDO, *La filosofía de lo mexicano,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.

VON MARTIUS, KARL FRIEDRICH PHILIPP, «How the History of Brazil Should be Written», en E.B. Burns, *Perspectives on Brazilian History*, Nueva York: Columbia University Press, 1967, pp. 21–41.

WACHTEL, NATHAN, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530–1570,* París: Gallimard, 1971.

WAGLEY, CHARLES, *The Latin American Tradition; Essays on the Unity and the Diversity of Latin American Culture,* Nueva York: Columbia University Press, 1968.

WALDSTREICHER, DAVID, *In the Midst of Perpetual Fetes. The Making of American Nationalism, 1776–1820,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, *Unthinking Social Science. The Limits of 19th-Century Paradigms,* Cambridge: Polity Press, 1991.

WASSERMAN, RENATA R. MAUTNER, *Exotic Nations. Literature and Cultural Identity in the United States and Brazil, 1830–1930,* Ithaca: Cornell University Press, 1994.

WHITAKER, ARTHUR P. (comp.), *Latin American and the Enlightenment,* Ithaca: Cornell University Press, 1942.

WHITE, RICHARD, *The Middle Ground: Indians, Frontier and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, «The Nationalization of Nature», trabajo presentado en la conferencia *Trasnationalizing American History,* Amsterdam, 26–27 de junio de 1998.

WIARDA, H.J., *The Corporative Origins of the Iberian and Latin American Labor Relations Systems,* Amherst: Labor Relations and Research Center-University of Massachusetts, 1976.

———, *Ethnocentrism in Foreign Policy: Can we Understand the Third World?,* Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1985.

———, *Politics and Social Change in Latin America, Still a Distinct Tradition*, Boulder: Westview Press, 1992.

———, *Corporatism and Comparative Politics: the Other Great «ism»*, Armonk: M.E. Sharpe, 1996.

WOLL, ALLEN, *A Functional Past. The Uses of History in 19th-Century Chile,* Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1982.

WOLOCH, ISSER (comp.), *Revolution and the Meaning of Freedom in the Nineteenth Century,* Stanford: Stanford University Press, 1996.

ZAID, GABRIEL, *Los demasiados libros,* Barcelona: Anagrama, 1996.

ZAMBRANO, MARÍA, *Filosofía y poesía,* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ZEA, LEOPOLDO, *América como conciencia,* México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1957.

———, *América como autodescubrimiento,* Bogotá: Publicaciones Universidad Central, 1986.

———, *América Latina: entre a realidade e a utopía,* Vigo: Xerais de Galicia, 1992.

———, *América Latina ante la Revolución francesa,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

——— (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, 2 vols.

ZUM FELDE, ALBERTO, *Índice crítico y la literatura hispanoamericana: Los ensayistas,* México: Guaraní, 1959.

En Paidós Inicios en las Ciencias Sociales

## UNA IDEA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO

Vistas a fines del siglo XX, las ciencias sociales presentan un panorama abigarrado y a menudo confuso, de una complejidad que parece inmanejable, como si fuesen campo exclusivo de los profesionales. La idea de este libro es que no es así: que para ver con claridad conviene tomar distancia y que, en lo importante, la reflexión de las ciencias sociales está al alcance de casi todos. En un sentido, se trata de un manual: propone una manera ordenada de aproximarse a las diferentes disciplinas y a los temas fundamentales del pensamiento social. Es también una meditación personal y una invitación a la curiosidad: un paseo que va del mito del minotauro al complejo de Edipo, a las efusiones sentimentales de Rousseau, a la empeñosa ambición científica de Comte, a la imaginación de Wittgenstein, Weber y Maquiavelo. Es el relato de una experiencia docente larga: una mínima memoria de lecciones impartidas a varias generaciones de estudiantes. Es, sobre todo, una invitación a leer otros libros, una cartografía elemental para la literatura de las ciencias sociales.

*Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y «América Latina»*, de Mauricio Tenorio Trillo, se terminó de imprimir y encuadernar en los talleres de Programas Educativos, S. A. de C.V., Chabacano 65, local A, col. Asturias, México, D.F., el 24 de agosto de 1999. Se tiraron 2 000 ejemplares. Su composición y formación —realizadas en tipos New Century Schoolbook de 14/15, 12/15, 11/15, 10/15, 9/13 y 8/13; las capitulares, en Cooper Black 11/15 puntos— estuvieron a cargo de Versal / Producción Editorial. Cuidaron la edición Maribel Madero Kondrat y Laura Manríquez. Inicios en las Ciencias Sociales es una colección dirigida por Fernando Escalante Gonzalbo y coordinada editorialmente por Laura Lecuona.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

En tiempos más optimistas podía pensarse que el presente era la culminación de la historia. Con más modestia, hoy pensamos que el presente es sólo una –y no muy afortunada– de las posibilidades de la historia. La hipótesis que calladamente organiza el libro de Mauricio Tenorio es más arriesgada y menos lúgubre: que la historia es una de las posibilidades del presente, uno de los modos en que puede constituirse el presente y resultar inteligible. Dicho de otro modo, lo que hay que preguntar, lo que pregunta Tenorio, es si puede tener historia este presente: si es posible entenderlo o imaginarlo mediante la idea de historia, la idea de cultura, la idea de "América Latina". Este libro ofrece una manera de comenzar a estudiar la historia, y no porque trate de sus métodos o de nuestros probables antepasados remotos, sino porque obliga a pensar de nuevo lo que sabemos, lo que creíamos saber. Es una generosa invitación a la lectura, un volumen hecho de correspondencias inesperadas, conjeturas; un libro vertiginoso, inquisitivo y aventurado, que consigue con toda naturalidad la forma turbulenta de las mejores novelas del siglo XIX.

El historiador y ensayista Mauricio Tenorio Trillo es profesor del departamento de Historia de la Universidad de Texas en Austin y del Centro de Investigación y Docencia Económicas en la ciudad de México. Entre sus obras publicadas cabe mencionar *Mexico at World's Fairs: Crafting a Modern Nation*, *Artilugio de la nación moderna* y *De cómo ignorar*.

ISBN 968-853-421-8

9 789688 534212 67403

CC BY NC

Inicios en las Ciencias Sociales